حیاتِ امام ابنِ قیّمؒ

سوانح حیات، تاریخی احوال، افکار اور مجتہدانہ خیالات

آٹھویں صدی کے مشہور عالم، امام ابن تیمیہ کے شاگرد رشید اور رفیق، حافظ ابن قیّم الجوزیہ کی سوانح عمری اور فقہ، عقاید اور تصوف پر اُن کے بیش بہا افکار کا مجموعہ، وہ گراں قدر کتاب جس کی تصنیف پر جامعۃ القاہرہ مصر نے مصنف کو اسلامیات کی اعلیٰ ترین سند عطا کی!

تصنیف

عبدالعظیم عبدالسّلام شرف الدّین

اُستاد جامعۃ القاہرہ

ترجمہ

حافظ سیّد رشید احمد ارشد ایم، اے

لیکچرار شعبۂ عربی کراچی یونیورسٹی

نفیس اکیڈیمی

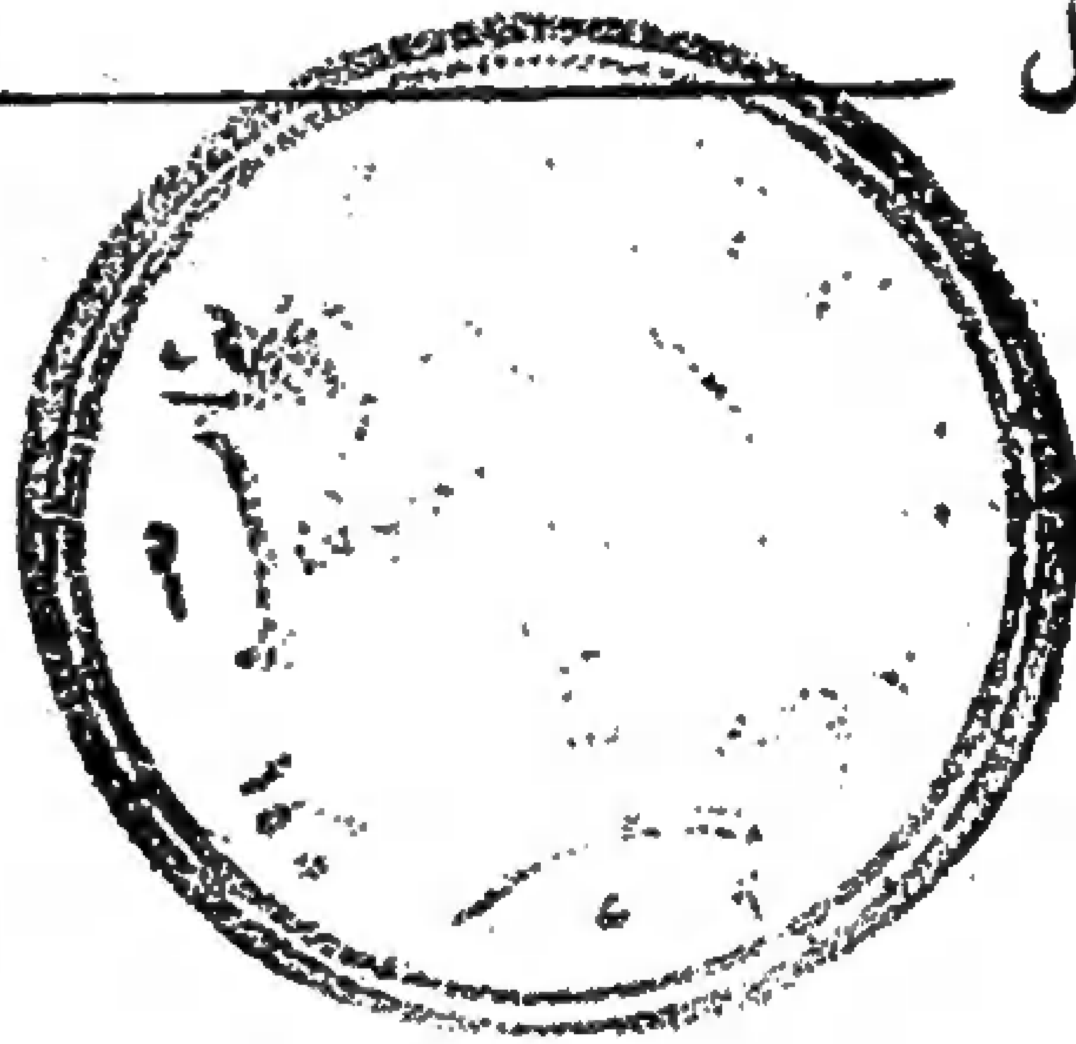
بلاسس اسٹریٹ ——— کراچی ۱

قیمت:- بارہ روپیہ مجلد

فون نمبر ۳۲۹۵۶



طبع اوّل ——— ۱۹۶۳ء



مطبوعہ: انٹرنیشنل پریس۔ کراچی

تعارف

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

امام ابنِ قیّم الجوزیہ

★ ——————— از:۔ محمد اقبال سلیم گاھندری

امام ابن قیم الجوزیہ (۶۹۱ھ تا ۷۵۱ھ) شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ کے شاگردِ رشید اور مورّخ کبیر علامہ ابن کثیر کے باعث فخر اُستاد تھے۔ یہ اپنے وقت ہی کے نہیں بلکہ تاریخ علم وفضل کے نمایاں ترین عالم، متکلم، فقیہ اور فلسفی تھے، خدائے بزرگ و برتر نے انھیں شیخ الاسلام ابن تیمیہ جیسا اُستاد عطا کیا، وہ ابن تیمیہ جو اپنے وقت کا سب سے بڑا عالم، سب سے بڑا مجاہد اور سپاہی، سب سے زیادہ متقی، پرہیزگار اور صاحب عرفان ایک کامل شخص تھا۔ اہل نظر کی یہ رائے ہے کہ امام ابن تیمیہ آٹھویں صدی ہجری کے مجدّد تھے جن میں باری تعالیٰ نے ہر قسم کی صلاحیتیں، علوم اور زہد و اتقاء سب کچھ جمع کر دیا تھا،

"اور خدائے بزرگ و برتر کیلئے یہ کیا مشکل کام
ہے کہ ایک ہی شخص میں ساری خوبیاں جمع کر دے"

امام ابن قیم الجوزیہ امام ابن تیمیہ کے ارشد ترین شاگرد تھے اور اس درجہ وابستہ کہ ساری عمر اُن کے ساتھ وابستہ رہے، حد تو یہ ہے کہ جیل میں بھی بڑی مدّت تک اُن کے رفیق رہے۔ امام ابن قیم الجوزیہ ایک جلیل القدر عالم اور بہت بڑے نامور مصنّف ہیں۔ انھیں ابن تیمیہ صغیر کہا جاتا تھا، انھوں نے بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں جو اُن کی بالغ نظری اور وسعت علم وفضل کی جیتی جاگتی شہادتیں ہیں، یوں تو امام ابن قیم کی ساری ہی تصانیف مقبول و معروف ہیں لیکن ان میں سے ان کی دو چار کتابیں بہت مشہور ہیں اور اہلِ علم کی نظر میں ایک خاص مقام رکھتی ہیں، مثلاً زادالمعاد فی ہدی خیرالعباد جس کا اُردو ترجمہ اس خادم

نے چار ضخیم جلدوں میں ابھی حال ہی میں شائع کیا ہے جو سیرت نبوی پر ایک معرکۃ الآرا کتاب ہے اور اہل علم ہر زمانہ میں اس سے استفادہ کرتے رہے ہیں۔ اسی طرح ان کی کتاب اعلام الموقعین، مدارج السالکین، اور کتاب الروح وغیرہ تقریباً سات سو سال سے ہر قوم اور ہر ملک میں متداول اور مقبول کتابیں سمجھی جاتی ہیں!

یہ کتاب جس کا اُردو ترجمہ پیش کیا جارہا ہے مصر کے جواں سال عالم عبدالعظیم عبدالسلام شرف الدین ایم اے کی مساعی تحقیق اور زور قلم کا ایک اعلیٰ ترین نمونہ ہے جناب عبدالعظیم صاحب نے کلیہ دارالعلوم جامعہ القاہرہ میں اسے بطور مقالۂ امتحان ایم اے پیش کیا تھا، اور چوٹی کے اساتذہ نے طویل بحث و تمحیص کے بعد اس مقالہ پر جناب عبدالعظیم صاحب کو ایم اے کی ڈگری دی تھی، یہ مقالہ جدید ترین اصول تحقیقات علمیہ کے بموجب بہترین مقالہ ہے۔ اور فاضل مصنف کی ان تھک مساعی تحقیق کا قابل قدر نتیجہ ہے۔ اس میں فاضل مصنف نے امام ابن قیم الجوزیہ کی شخصیت، تاریخی پس منظر، اس عہد کے سیاسی و علمی حالات اور اُن کے علمی و ادبی کارناموں پر بڑی تفصیل کے ساتھ اور نہایت ہی مفید طریقہ پر بحث کی ہے، اس طرح یہ کتاب کسی شخص کی سوانح عمری نہیں بلکہ اس عہد کی مکمل فکری تاریخ ہو گئی ہے۔

نفیس اکیڈمی کو یہ فخر حاصل ہے کہ وہ اُردو زبان میں ایسے جدید و قدیم خزانوں کو منتقل کرنے کی مسلسل کوششیں کر رہی ہے۔ اور بہ حقیقت مطبوعات نفیس اکیڈمی کی فہرست پر ایک سرسری نظر ڈالتے ہی روشن ہو جاتی ہے۔

اُردو ترجمہ جناب حافظ سیّد رشید احمد صاحب ارشد ایم اے نے کیا ہے جو جامعہ کراچی کے ایک ممتاز اُستاد اور اُردو زبان کے مشہور صاحب قلم ہیں، ان کی ترجمہ کی ہوئی متعدد کتابیں شائع ہو کر مقبولیت کا مقام حاصل کر چکی ہیں۔ ترجمہ انتہائی خوبیوں کے ساتھ شگفتہ اور سلیس زبان میں کیا گیا ہے جو فاضل مترجم کی قدرت قلم پر شاہد ہے۔

ہماری دعا ہے کہ لوگ اس ترجمہ سے پوری طرح استفادہ کریں، اور بیش از بیش فائدہ حاصل کریں، تاکہ ہماری یہ مساعی قبولیت عامہ کا اعزاز حاصل کر سکیں۔

وما توفیقی الا باللہ

مقدمۂ مترجم

(از حافظ سید رشید احمد ارشد ایم اے لیکچرر شعبۂ عربی کراچی یونیورسٹی)

حافظ ابن القیمؒ پر مندرجہ ذیل کتاب مصر کے نوجوان محقق عالم جناب عبدالعظیم عبدالسلام شرف الدین کی کتاب "ابن القیمؒ الجوزیہ" کا با محاورہ اور سلیس اُردو ترجمہ ہے۔

صاحب موصوف دارالعلوم قاہرہ یونیورسٹی کے محقق عالم ہیں۔ آپ فضیلت مآب شیخ محمد زفزاف پروفیسر اسلامیات، قاہرہ یونیورسٹی کے تلمیذ خاص ہیں۔ نیز مشہور مصنّف و محقق اور شہرۂ آفاق مصری عالم شیخ محمد ابوزہرہ کے شاگرد رشید ہیں۔ یہ وہی شیخ محمد ابوزہرہ ہیں جن کی عالمانہ تصانیف کے تراجم اُردو زبان میں شائع ہو چکے ہیں۔ چنانچہ ائمہ اربعہ پر آپ کی قابل قدر عالمانہ تصانیف کے تراجم کے علاوہ آپ کی مشہور کتاب ابن تیمیہ کا ترجمہ بھی اُردو زبان میں ہو چکا تھا۔ مگر حافظ ابن القیمؒ کی سوانح حیات اور ان کے علمی کارناموں پر کوئی معمولی کتاب بھی اُردو زبان میں موجود نہ تھی۔ حالانکہ امام ابن تیمیہ کے سوانح حیات اور ان کے علمی اور اسلامی کارناموں پر متعدد قابل قدر کتب شائع ہو چکی ہیں لیکن ان کے جانشین اور شاگرد رشید حافظ ابن القیمؒ پر نہ صرف اُردو زبان میں بلکہ مشرقی اور مغربی زبانوں میں بھی کوئی مستقل کتاب موجود نہ تھی۔ ان کے ذاتی حالات بھی قدیم تذکروں میں بہت کم ملتے ہیں اس لئے مؤلف موصوف نے عربی زبان میں حافظ ابن القیمؒ پر یہ ضخیم کتاب لکھکر اسلامی علوم میں قابل قدر اضافہ کیا ہے۔

یہ کتاب دراصل آپ کا وہ تحقیقاتی مقالہ ہے جو آپ نے دارالعلوم قاہرہ یونیورسٹی سے ایم اے کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے پیش کیا تھا اس مقالہ پر غور و خوض کرنے کے لئے قاہرہ یونیورسٹی کے ماہرین علوم اسلامیہ کا ایک بورڈ مقرر ہوا تھا۔ چنانچہ مصر کے ان محقق عالموں اور پروفیسروں نے اس مقالہ کو بہت پسند کیا اور مؤلف کی علمی تحقیقات کا اعتراف کرتے ہوئے انھیں ڈگری عنایت کی۔ بعد میں اسی تحقیقاتی مقالہ کو مکتبۂ تحقیقات مصر نے ۱۳۷۶ھ مطابق ۱۹۵۶ء میں زیور طبع سے آراستہ کر کے شائع کیا۔

اس کتاب کا پیش لفظ مؤلف کے اُستاد شیخ محمد زفزاف نے تحریر کیا ہے اس کے بعد مؤلف کا مقدمہ ہے۔ بعد ازاں آپ نے ابن القیمؒ کے عہد کا پسِ منظر پیش کیا ہے اور مملوک سلاطین کے عہد میں مصر و شام کے مختصر سیاسی حالات بیان کئے ہیں تاکہ اس وقت کا ماحول سمجھ میں آسکے۔ آپ نے اس دَور کی علمی ترقی کا مختصر خاکہ بھی بیان کیا ہے اس کے ساتھ ساتھ اس عہد کی ذہنی، معاشرتی اور مذہبی کشمکش کو واضح طور پر بیان کیا گیا ہے۔ تاکہ قارئین کرام کو یہ معلوم ہو سکے کہ امام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد حافظ ابن القیمؒ نے کن حالات کے تحت کام کیا نیز انھوں نے وقت کے حالات کے مطابق کن مقاصد کو پیش نظر رکھا اور وہ آخر کار اپنے مقاصد میں کہاں تک کامیاب ہوئے؟

امام ابن تیمیہ اور حافظ ابن القیمؒ اپنے زمانے کے مجدّدین میں سے تھے۔ ان حضرات نے اسلامی معاشرہ کی اصلاح کے لئے اپنی زندگی وقف کر رکھی تھی انھوں نے مسلمانوں کی اصلاح

کے لئے جو قابل قدر کارنامے انجام دیئے، ان کی تفصیل اس کتاب میں ملے گی۔

ہمیں جس قدر تفصیل کے ساتھ امام ابن تیمیہؒ کے حالات ملتے ہیں، اسی قدر اختصار اور کمی کے ساتھ ان کے لائق شاگرد حافظ ابن القیم کے حالات تذکروں میں پائے جاتے ہیں بلکہ قدیم تذکروں میں ان کے ذاتی حالات بہت ہی کم بیان کئے گئے ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے معاصرین نے ان کے ساتھ انصاف نہیں کیا۔ تعجب یہ ہے کہ ان کے حامی دوستوں اور شاگردوں نے بھی ان کی علمی فضیلت کا اعتراف کرنے کے باوجود ان کے ذاتی حالات بہت کم لکھے ہیں۔ اس لئے مؤلف کتاب کو آپ کے حالات فراہم کرنے میں بڑی دقت پیش آئی۔ خود حافظ ابن القیم نے اپنے اُستاد کے حالات اور ان کے علمی کارناموں اور مباحث کی توضیح و بیان میں انتہائی کوشش صرف کی مگر خود اپنے ذاتی حالات و مشاغل کی تفصیل بیان کرنے سے گریز کیا حالانکہ ان کے معاصر اور پیش رو علماء اپنی تصانیف میں تفصیل کے ساتھ اپنے حالات لکھا کرتے تھے مگر انھوں نے ایسا نہیں کیا۔

ذاتی حالات کی کمی کی ایک وجہ یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ حافظ ابن القیمؒ کی زندگی اپنے اُستاد کی طرح ہنگامہ خیز نہ تھی آپ کے زمانے میں ملک کے داخلی اور خارجی حالات پُرسکون ہوگئے تھے اس لئے آپ خاموش اور پُرسکون زندگی گزارتے رہے اور تعلیم و تصنیف کے ذریعے اپنے اُستاد کے مشن کی تکمیل کرتے رہے۔ اس زمانے میں مذہبی مباحثوں کی شدت بھی کم ہوگئی تھی اس لئے آپ مخالفوں کا جواب تشدد کے بجائے مستحکم، معقول اور متوازن دلائل سے دیتے رہے چونکہ آپ کے مزاج میں سکون و توازن تھا اس لئے حریفوں کے ساتھ آپ کے وہ ہنگامے نہیں ہوئے جن کا ذکر بیان کرنے کے قابل ہوتا کیونکہ اس زمانے کے تذکرہ نگار اور مورخین صرف ہنگامہ خیز واقعات قلمبند کیا کرتے تھے اور معمولی واقعات کو نظر انداز کرتے تھے چونکہ آپ ملکی معاملات اور اندرونی سیاست سے الگ تھلگ رہے اس لئے تذکرہ نگاروں اور مؤرخوں کو آپ کی زندگی میں غیر معمولی واقعات نہیں ملے اسی لئے انھوں نے آپ کے ذاتی حالات بیان کرنے میں اختصار سے کام لیا۔

آپ کے دَور میں ہنگاموں کی کمی کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ امام ابن تیمیہؒ کے عہد کے مخالفانہ ہنگامے اب سرد ہوچکے تھے اور ان دونوں حضرات کے خلوص و صداقت کی بدولت اہل علم اور عوام دونوں اسلام کے صحیح اصولوں سے واقف ہوگئے تھے اور وہ اسلام کے "صراط مستقیم" پر گامزن ہونے لگے تھے۔ اس لئے آپ کے دَور میں اس بات کی ضرورت تھی کہ لوگوں کی معقول اور مستحکم دلائل کے ذریعے اصلاح کی جائے۔ لہٰذا حافظ ابن القیم خاموشی کے ساتھ تصنیف و تالیف اور تعلیم و تبلیغ میں مشغول رہے، ان کی خاموش زندگی میں "سنسنی خیز" واقعات کی کثرت نہ تھی اس لئے ان کے ذاتی حالات کی طرف زیادہ توجہ نہیں دی گئی۔

ہم نے اپنی انتہائی کوشش صرف کی کہ ہم اصل کتاب پر مزید حالات کا اضافہ کریں مگر ہم اس میں ناکام رہے۔ البتہ ہم نے اس مقدمہ کے آخر میں حافظ ابن القیمؒ کی جامع فہرست تصانیف اور ان کے اُردو تراجم کا اضافہ ضرور کیا ہے۔

فاضل مؤلف نے ذاتی حالات کی کمی کی تلافی اس طرح کردی ہے کہ انھوں نے آپ کے علمی اور مجتہدانہ کارناموں پر سیر حاصل بحث کی ہے اور اسلامی علوم کا کوئی شعبہ نہیں چھوڑا جس میں آپ کی علمی بحثوں اور مجتہدانہ کارناموں کا تذکرہ نہ کیا ہو اس کی وجہ یہ تھی کہ حافظ ابن القیمؒ جامع العلوم تھے، علم تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ۔ علم کلام و عقائد اور تصوف میں مہارت تام رکھتے تھے یعنی مذکورہ علوم کا کوئی شعبہ ایسا نہ تھا جس میں آپ محققانہ نظر نہ رکھتے ہوں اور جس کے مسائل کو آپ محققانہ طور پر واضح کرنے پر قادر نہ ہوں۔ لہٰذا فاضل مؤلف نے ایسے تمام مباحث پر آپ کے خیالات و افکار کو آپ کی مختلف تصانیف سے سمیٹ کر انھیں دلکش انداز میں پیش کیا ہے۔

غلط فہمیوں کی وجوہات:

یہ عجیب بات ہے کہ ہندو پاکستان کے علماء بہت عرصہ تک ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن القیمؒ کے نام اور ان کی تصانیف سے ناواقف رہے،

بلکہ مصر و شام و عرب کے علماء بھی صحیح معنوں میں گزشتہ صدی سے ان سے متعارف ہوئے ہیں اور اب نصف صدی سے انھیں ان کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ ہوا ہے ورنہ خود ان کے زمانے میں ان کے بعض معاصرین اور بعد کے علماء ان پر بے سروپا الزامات لگاکر عوام کو ان سے بدظن کرنے کی کوشش کرتے رہے، تاآنکہ ایک زمانہ ایسا بھی آیا جب ان دونوں حضرات کی اہم شخصیتیں گوشۂ گمنامی میں چلی گئیں۔ غلط فہمی کا ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے کہ مشہور مسلم سیاح ابن بطوطہ نے اپنے سفر دمشق کے حالات میں یہ غلط روایت نقل کی ہے کہ: "ابن تیمیہ اور ان کے ساتھی (نعوذ باللہ) خدا کو مجسّم مانتے ہیں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ خدا عرش پر اسی طرح بیٹھتا ہے جس طرح وہ بیٹھتے ہیں"۔

ایک صدی پیشتر خود ہمارے ملک کے علماء بھی اسی غلط فہمی کا شکار تھے اور وہ بھی اسی غلط فہمی کی بنا پر ان حضرات کی تصانیف کے مطالعے کو درخور اعتنا نہیں سمجھتے تھے۔ مصر میں بھی شیخ زاہد الکوثری بھی ان حضرات کی مخالفت کرتے رہے بلکہ ان حضرات کے زمانے میں شیخ سبکی، ان کے رفقاء اور ان کے خاندان کے دیگر افراد اسی قسم کے الزامات لگاکر ان کی تردید میں مختصر رسائل لکھتے رہے۔

درحقیقت یہ الزامات سُنی سُنائی باتوں اور غلط فہمیوں پر مبنی تھے اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ مخالفین نے حضرات ابن تیمیہ و ابن القیمؒ کی اصل تصانیف کا بغور مطالعہ کرنے کی تکلیف گوارا نہیں کی بلکہ سُنی سُنائی باتوں پر تردید و مخالفت کیا کرتے تھے۔ اب ان حضرات کی تصانیف منصۂ شہود پر آگئی ہیں اور اہلِ علم کی آنکھوں سے غلط فہمیوں کے پردے چاک ہو رہے ہیں لہٰذا ہمارے فاضل مؤلف نے بھی جا بجا ان اختلافی مباحث کی تفصیل بیان کرکے یہ ثابت کیا ہے کہ حضرات ابن تیمیہ و ابن القیمؒ کا عقائد و کلام میں وہی مسلک ہے جو اہل السنّت و الجماعت کے علماء کا مسلک ہے اس لئے خدا کو مجسّم اور مخلوق کے مشابہ سمجھنے کا الزام قطعی طور پر غلط ہے۔

تعجب ہے کہ حضرات ابن تیمیہ و ابن القیمؒ پر وہ بے بنیاد الزامات لگائے گئے جن کی وہ ساری عمر تردید کرتے رہے انھوں نے فرقۂ مجسّمہ و مشبّہہ کے خلاف مستقل رسائل لکھے اور وہ سختی کے ساتھ ایسے فرقوں کی تردید کرتے رہے مگر زمانے کی ستم ظریفی ملاحظہ ہو کہ ان کے معاصرین اور بعد کے علماء نے انہی الزاموں سے خود انہی کو ملوث کیا۔

ان دونوں حضرات پر اولیاء اللہ کی مخالفت کا الزام بھی لگایا جاتا ہے حالانکہ ان دونوں حضرات کے حالات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ دونوں حضرات بڑے عابد و زاہد تھے اس لئے ان پر یہ الزام لگانا کہ انھوں نے اچھے صوفیوں اور اولیاء اللہ کی مخالفت کی تھی، قطعی طور پر غلط اور بے بنیاد ہے۔ حافظ ابن القیمؒ کے عابد و زاہد اور اچھے صوفی ہونے کے بارے میں یہی ثبوت کافی ہے کہ انھوں نے تصوّف پر شیخ ہرویؒ کی مشہور کتاب منازل السائرین کی شرح مدارج السالکین کے نام سے تحریر فرمائی۔ اس کتاب میں آپ نے تصوّف کے دقیق مسائل کی نہایت عارفانہ انداز میں تشریح کی ہے اور اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ آپ معرفت و روحانیت کے اعلیٰ مدارج پر فائز تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ آپ صحیح اور اسلامی تصوّف کے خلاف نہ تھے البتہ آپ نے ان نظریات اور خیالات کی ضرور تردید کی ہے جو اسلام کے بنیادی اصول کے خلاف تھے مگر بعض صوفیوں نے انھیں تصوّف کے مسائل میں شامل کرلیا تھا اسی طرح آپ نے ان گمراہ صوفیوں کی قلعی کھولی ہے، جو تصوّف کے نام سے لوگوں کو گمراہ کرتے تھے مگر صحیح تصوّف اور اسلام سے ان کا کوئی تعلق نہ تھا۔

ہند و پاکستان کی خدمات: برصغیر ہند و پاکستان کو یہ فخر حاصل ہے کہ یہاں کے اہلِ علم حضرات نے سب سے پہلے امام ابن تیمیہ اور حافظ ابن القیمؒ کی تصانیف کو گوشۂ گمنامی سے نکال کر زیورِ طبع سے آراستہ کیا، یوں طالبانِ حق کو یہ موقع ملا کہ وہ خود ان حضرات کی تصانیف کا مطالعہ کرکے حق و باطل میں تمیز کرسکیں۔ یہاں کے ناشرین اور اہلِ علم حضرات نے نہ صرف مصر و شام کے ناشرین اور علماء سے پہلے ان کی

تصانیف کو اصل عربی زبان میں شائع کیا، بلکہ انھوں نے ان تصانیف کے اُردو تراجم بھی شائع کئے جیسا کہ ہماری پیش کردہ اُردو تراجم کی فہرست سے واضح ہوگا۔

ان حضرات کی تصانیف کے عمدہ اور بامحاورہ اُردو تراجم کا یہ سلسلہ ابھی تک جاری ہے اور توقع ہے کہ جس قدر اہل ہند و پاکستان میں اسلامی جذبہ بڑھتا جائے گا۔ اسی قدر ان حضرات کی تصانیف اور ان کے تراجم کا مطالبہ بڑھتا جائے گا۔

ہند و پاکستان میں سب سے پہلے مولانا شبلیؒ نے مشہور اُردو رسالہ الندوہ میں ابن تیمیہؒ پر ایک مضمون لکھکر تعلیم یافتہ حضرات کو آپ کی شخصیت کی طرف متوجہ کیا۔ اس کے بعد مولانا ابوالکلام آزاد نے ابن تیمیہؒ اور ان کی جماعت کے کارناموں کو اُجاگر کیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مذہبی طبقوں کے علاوہ روشن خیال نوجوانوں میں بھی حضرات ابن تیمیہؒ اور ابن القیمؒ کی تصانیف اور ان کے تراجم کے مطالعہ کرنے کا شوق پیدا ہوا۔ اور ان کے ذوق وشوق کی تکمیل کے لئے مولانا ابوالکلام آزاد کے شاگرد رشید، مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی مدیر "ہند جدید" نے امام ابن تیمیہؒ کی تصانیف کا ترجمہ کرنا شروع کیا۔

اندازہ ہے کہ امام ابن تیمیہؒ کی کتابوں کے پچاس ساٹھ سے زائد تراجم شائع ہوچکے ہیں، مگر چونکہ یہ تراجم زیادہ تر تقسیم ہند و پاکستان سے پہلے شائع ہوئے تھے۔ اس لئے ان کا اکثر حصّہ اب کمیاب بلکہ نایاب ہے نیز ان کا کاغذ اور طباعت وکتابت معمولی ہے اور ترجمہ کی زبان بھی قدیم انداز کی ہے اس لئے موجودہ دور میں اس بات کی ضرورت ہے کہ جدید انداز کے مطابق نہایت اہتمام کے ساتھ ان دونوں حضرات کی تصانیف کے عمدہ تراجم شائع کئے جائیں تاکہ ملک میں صحیح اسلامی جذبہ پیدا ہوسکے۔

حافظ ابن القیمؒ کی اصل عربی کتب بھی برصغیر ہند و پاکستان میں شائع ہوئیں۔ تاہم ان کی تصانیف کے اُردو تراجم ان کے اُستاد ابن تیمیہؒ کی تصانیف کے تراجم کے بہ نسبت کم شائع ہوئے۔

دورِ جدید کے مقبول علماء: موجودہ دور میں امام ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن القیمؒ بہت مقبول ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ان حضرات نے اسلام کے صحیح اصولوں کو نہایت معقول انداز میں پیش کیا ہے اور اسلام کو ان بدعات و رسوم سے پاک و صاف کیا ہے جنھوں نے حقیقی اسلام کو مسخ کردیا تھا اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ انھوں نے ان "حیلہ ساز" فقہاء کے پنجے سے مسلمانوں کو آزاد کیا جنھوں نے اسلام کی اصل روح کو مفلوج کردیا تھا اور اپنے شرعی حیلوں کے ذریعے اسلام کے صحیح اصولوں کو ناکارہ بنادیا تھا۔ اس کے علاوہ بعض فقہاء نے اسلامی اصولوں اور اس کے مسائل کو اس قدر مشکل اور پیچیدہ بنادیا تھا کہ وہ جامد ہوگئے تھے اور ہر زمانے کے تقاضوں اور ضرورتوں کا ساتھ نہیں دے سکتے تھے۔ اس لئے ان دونوں حضرات نے ایسے "حیلہ ساز" اور جامد فقہاء کی مخالفت کی، اور اسلام کو قرنِ اوّل کے سیدھے سادے مگر صحیح اصولوں کی طرف لوٹایا، تاکہ مسلمان، سچّے اصولوں پر چل کر صحیح اور سچّے مسلمان بن سکیں۔ چنانچہ دورِ حاضر کے اہلِ علم حضرات نے ان دونوں عالموں کے اصولوں اور ان کے فقہی اجتہادات کو بہت پسند کیا اور جس قدر ان حضرات کی تصانیف کی اشاعت وسیع ہوتی گئی اسی قدر ان کی مقبولیت بڑھتی گئی۔

عقل کے مطابق اسلام: دورِ جدید کے عالموں کو یہ بات بہت پسند آئی کہ کٹّر مسلمان ہونے کے باوجود شیخ ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن القیمؒ نے یہ ثابت کیا ہے کہ فقہ اسلام کا کوئی مسئلہ خلاف عقل اور خلاف قیاس نہیں ہے۔ ان سے پیشرو علماء کی اکثریت بعض مسائل کو خلاف قیاس سمجھتی تھی اور انھیں ان کی عقلی توجیہ نہیں معلوم ہوسکی تھی مگر ان دونوں حضرات نے ایسے مشکل مسائل کی اسی طرح عقلی توجیہ کی کہ دورِ حاضر کے عقلیت پسند مسلمان بھی ان کی معقولیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ فقہ اسلام کا کوئی مسئلہ خلاف عقل وقیاس نہیں ہے اگر کسی کو کوئی بات بظاہر خلاف عقل وقیاس نظر آئے تو وہ اس کے سمجھ اور عقل کا قصور ہے۔ ورنہ حقیقت میں کوئی اسلامی مسئلہ خلاف عقل وقیاس نہیں ہے۔ اس کی صحیح عقلی توجیہ ممکن ہے۔

دَور حاضر میں تمام مسائل عقل کی عینک لگا کر ملاحظہ کئے جاتے ہیں اس لئے جب موجودہ دور کے عقلیت پسند حضرات ان دونوں عالموں کی تصانیف کا مطالعہ کرتے ہیں تو وہ ان کے عقلی دلائل سے مطمئن ہو جاتے ہیں اور ان پر یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام کے تمام اصول و جزئیات، سائنس اور عقل کے عین مطابق ہیں اس لئے اس سائنسی اور ایٹمی دَور میں اسلام کے علاوہ اور کوئی مذہب قابل تسلیم نہیں ہے۔

موجودہ کتاب کی اہمیت: چونکہ حافظ ابن القیمؒ کی تصانیف موجودہ دَور میں نہایت اہمیت رکھتی ہیں۔ اس لئے اس بات کی اشد ضرورت تھی کہ ایسی کتاب لکھی جائے جس میں نہ صرف آپ کے سوانح حیات بیان کئے جائیں بلکہ آپ کے فقہی اور علمی اجتہادات کی شرح و بسط کے ساتھ وضاحت کی جائے تاکہ نئی نسل عقل سلیم کے مطابق اسلامی مسائل کا مطالعہ کر سکے نیز وہ کتاب ایسی ہو، جو اسلامیات کے محقق طالب علموں کے لئے عقل و فکر کی نئی راہیں کھول سکے۔

تصانیف کی جامع فہرست: مؤلف موصوف نے حافظ ابن القیمؒ کی مشہور تصانیف کا ذکر کیا ہے مگر تمام تصانیف کو بیان نہیں کر سکے ہیں لہٰذا اس کمی کو پورا کرنے کے لئے ہم آپ کی ان تصانیف کی جامع فہرست پیش کر رہے ہیں، جو ہمیں مختلف تذکروں اور کتب تراجم کے ذریعے معلوم ہوئی ہیں جو تصانیف چھپ چکی ہیں ان کے ناشر، مطابع اور مقام طبع کا ذکر بھی کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ امر ہمارے لئے موجب فخر و مباہات ہے، کہ برصغیر ہند و پاکستان کے ناشرین نے شیخ ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن القیمؒ کی بعض تصانیف کے شائع کرنے میں سبقت کی ہے اور ان کے تراجم اُردو زبان میں بھی شائع کئے ہیں۔

ہم اپنی اس فہرست کو مکمل نہیں کہہ سکتے ہیں کیونکہ آپ کی بعض تصانیف نیست و نابود ہو گئی ہیں اور ان کا نام بھی تذکروں اور کتب تراجم میں نہیں ملتا ہے۔ ان دونوں عالموں کی بعض کتب نایاب تھیں جنھیں علامہ رشید رضا نے مکتبہ المنار سے سلطان ابن سعود کے مالی تعاون کی بدولت نہایت اہتمام کے ساتھ شائع کیا ہے۔

حافظ ابن القیمؒ کی تصانیف کی جامع فہرست حروف تہجی کے حساب سے مندرجہ ذیل ہے:

(۱) "اجتماع الجیوش الاسلامیۃ علی غزو المعطلۃ والجہمیۃ" یہ اہم کتاب سب سے پہلے برصغیر ہند و پاکستان میں ۱۳۱۴ھ میں زیور طبع سے آراستہ ہوئی اس کے بعد یہی کتاب مصر میں ۱۳۵۱ھ میں شائع ہوئی۔

(۲) اخبار النساء۔ (۳) اعلام الموقعین عن رب العالمین۔ آپ کی یہ وہ مایہ ناز فقہی تصنیف ہے جس کا علمی کتابوں میں جابجا حوالہ دیا جاتا ہے۔ (۴) اغاثۃ اللہفان فی حکم طلاق الغضبان۔ (۵) اغاثۃ اللہفان عن مصاید الشیطان۔ یہ اہم کتاب پہلی مرتبہ ۱۳۲۰ھ میں مصری ناشرین مصطفیٰ بابی کی طرف سے شائع ہوئی اس وقت یہ کتاب نہایت غلط چھپی تھی۔ اس لئے دوبارہ اسی ادارہ کی طرف سے شیخ محمد حامد الفقی الازہری کی تحقیق و تصحیح کے ساتھ نہایت اہتمام کے ساتھ ۱۳۵۸ھ مطابق ۱۹۳۹ء میں شائع ہوئی۔ (۶) امثال القرآن (۷) بدائع الفوائد۔ یہ کتاب تفسیری مباحث پر نہایت اہم ہے۔

(۸) بطلان الکیمیاء من اربعین وجھًا۔ اس کتاب میں کیمیاوی طریقے سے سونا بنانے کے طریقے کو چالیس دلائل سے باطل ثابت کیا ہے۔ (۹) بیان الدلیل علی استغناء المسابقۃ عن التحلیل۔ یہ وہ کتاب ہے جس میں آپ نے یہ ثابت کیا ہے کہ علل کے بغیر گھوڑ دوڑ جائز ہے۔ اس پر آپ کی بہت مخالفت کی گئی قاضی سبکی نے آپ سے جواب طلب کیا۔ اس پر مفصل بحث اس کتاب میں آپ کے ابتدائی حالات میں ہے۔ (۱۰) التبیان فی اقسام القرآن۔ یہ کتاب اپنی نوعیت کے لحاظ سے بے نظیر ہے۔ اور اقسام القرآن کے فن میں نہایت اہمیت رکھتی ہے۔ سب سے پہلے یہ مکہ معظمہ میں ۱۳۲۱ھ میں چھپی اس کے بعد ۱۳۵۲ھ میں مصر کے مطبعہ تجاریہ نے اسے شائع کیا۔

(۱۱) التحریر فیما یحل و یحرم من الحریر۔ (۱۲) التحفۃ المکیۃ (۱۳) تحفۃ الودود فی احکام المولود۔ (۱۴) تفسیر الفاتحۃ۔ (۱۵) تفسیر المعوذتین۔ یہ تفسیر بدائع الفوائد کے شائع ہوئی جو تفسیری مباحث پر مشتمل ہے۔

(۱۶) تفضیل مکۃ علی المدینۃ۔ (۱۷) تہذیب مختصر سنن ابوداؤد۔ اس میں صحاح ستہ

میں سے حدیث کی مشہور کتاب سنن ابو داؤد کے مشکل مقامات کا حل کیا گیا ہے - اس کا ایک مخطوطہ مدینہ منورہ میں موجود ہے [1] (۱۸) جلاء الافہام فی الصلوٰۃ علیٰ خیر الانام - (۱۹) جواب عابدی الصلبان و ان ماھم علیہ دین الشیطان - (۲۰) الجواب الشافی لمن سئل عن الدواء الشافی -
(۲۱) حادی الارواح الی بلاد الافراح - یہ کتاب اعلام الموقعین کے حاشیے پر بھی چھپی ہے اور مستقل طور پر بھی شائع ہوئی ہے - اس میں جنت کے اوصاف وحالات ہیں - (۲۲) حرمۃ السماع -
(۲۳) حکم اغمام ہلال رمضان - اس میں رمضان شریف کے رویت ہلال کے وقت مطلع ابر آلود ہونے کے بارے میں بحث کی گئی ہے - (۲۴) حکم تارک الصلوٰۃ - (۲۵) الرسالۃ الجلیۃ فی الطریقۃ المحمدیۃ - اس منظوم کتاب میں صحیح طریقۂ محمدیہ کی وضاحت کی گئی ہے - (۲۶) رفع التنزیل -
(۲۷) رفع الیدین فی الصلوٰۃ - (۲۸) کتاب الروح - (۲۹) روضۃ المحبین و نزھۃ المشتاقین - یہ آپ کی مشہور تصانیف میں سے ہے - اسے احمد عبید آفندی نے دمشق میں شائع کیا تھا - اس کے حوالے اس کتاب میں جابجا دیے گئے ہیں -
(۳۰) زاد المسافرین الی منازل السعداء فی ھدی خاتم الانبیاء -
(۳۱) زاد المعاد فی ھدی خیر العباد - یہ آپ کی مشہور ترین کتاب ہے - جس میں معتبر روایات اور احادیث کے ذریعے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مکمل سیرت مبارک کو چار جلدوں میں بیان کیا گیا ہے - سیرت نبویؐ پر یہ کتاب نہایت معتبر تسلیم کی جاتی ہے - اسے بھی سب سے پہلے برصغیر ہندوپاکستان میں ۱۲۲۸ھ میں چھاپا گیا تھا - اس کے بعد اس کے کئی مصری ایڈیشن بھی نمودار ہوئے - حال ہی میں نفیس اکیڈیمی کراچی نے اس کا اردو ترجمہ شائع کیا ہے - یہ تمام علوم اسلامیہ کا مجموعہ ہے -
(۳۲) السنۃ والبدعۃ - (۳۳) شرح اسماء الکتاب العزیز - (۳۴) شرح اسماء الحسنیٰ -
(۳۵) شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل - (۳۶) الصبر والسکن -
(۳۷) الصراط المستقیم فی احکام اہل الجحیم - (۳۸) الصواعق المنزلۃ علی الجھمیۃ والمعطلۃ -
(۳۹) الطاعون - (۴۰) طیب القلوب - اس کا مخطوطہ برلن میں ہے - (۴۱) الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ - یہ کتاب بھی اسلامی فقہ میں بہت کارآمد اور مفید ہے -
(۴۲) طریق الھجرتین وباب السعادتین - (۴۳) عدۃ الصابرین وذخیرۃ الشاکرین - یہ مطبعۂ سلفیہ مصر میں چھپی ہے - (۴۴) عقد محکم بین الکلم الطیب والعمل الصالح المرفوع الی رب السماء - (۴۵) الفتح القدسی (۴۶) الفرق بین الخلۃ والمحبۃ ومناظرۃ الخلیل لقومہ -
(۴۷) فضل العلم - (۴۸) الفروسیۃ المحمدیۃ (۴۹) الفوائد -
(۵۰) الفوائد المشوق الی علوم القرآن وعلم البیان -
(۵۱) الکافیۃ الشافیۃ فی الفرقۃ الناجیۃ - (۵۲) الکافیۃ الشافیہ - یہ کتاب علم نحو میں ہے - (۵۳) الکبائر - (۵۴) الکلم الطیب والعمل الصالح (۵۵) المسائل الطرابلسیۃ -
(۵۶) مدارج السالکین - یہ شیخ ہروی کی مشہور کتاب منازل السائرین کی شرح ہے - اور تصوف میں حافظ ابن القیمؒ کی معرکۃ آرا کتاب ہے - مؤلف نے علم تصوف کی بحث میں جابجا اس سے استفادہ کیا ہے - اسے علامہ رشید رضا مرحوم کے مکتبۂ منار نے نہایت اہتمام کے ساتھ مصر سے شائع کیا تھا اس کے اہم مضامین کا خلاصہ ہماری اس کتاب میں تصوف کے باب میں آگیا ہے -
(۵۷) معانی الأدوات والحروف (۵۸) مفتاح دار السعادۃ (۵۹) المہدی (۶۰) المہذب -

---

[1] مقدمۂ محمد حامد الفقی الازہری - برکتاب اغاثۃ اللہفان عن مصائد الشیطان مطبعۂ مصطفیٰ بابی مصر ۱۹۳۹ء -

(۶۱) نقد المنقول والحک الممیز بین المردود والمقبول - اس میں صحیح اور غلط روایات کو پرکھنے اور جانچنے کا صحیح معیار بتایا گیا ہے - (۶۲) التفسیر القیم - اس کتاب میں آپ کی مختلف تصانیف سے قرآن کریم کی آیات کی تفاسیر کو جمع کیا گیا ہے - (۶۳) نکاح المحرم - (۶۴) نور المومن (۶۵) ھدایۃ الحیاری من الیھود والنصاری - (۶۶) الوابل الصیب من الکلم الطیب (۶۷) الرسالۃ التبوکیۃ - (۶۸) کتاب الایجاز فی المجاز - یہ کتاب اعجاز قرآنی اور فنون بلاغت پر ہے -

حافظ ابن القیمؒ کی ان کے علاوہ اور تصانیف بھی ہیں - جنھیں ہم معلوم نہیں کرسکے ہیں - نیز آپ نے اپنے اُستاد ابن تیمیہ کی تصانیف کی ترتیب و تہذیب میں بھی اہم حصّہ لیا تھا - اور ان کے فتاویٰ اور مسائل کو جمع کرکے یکجا کتابی صورت میں پیش کیا تھا -

اُردو تراجم: مذکورہ تصانیف میں سے جن کے اُردو تراجم کے شائع ہونے کا ہمیں علم ہوا ہے - وہ مندرجہ ذیل ہیں - یہ تراجم قدیم زمانے میں شائع ہوئے تھے - موجودہ زمانے میں بھی علاّمہ ابن تیمیہ اور حافظ ابن القیمؒ کی تصانیف کے اُردو تراجم با محاورہ سلیس اور عمدہ زبان میں شائع کرنے کی کوشش ہورہی ہے - یہ قدیم تراجم بھی تقریبًا نایاب ہوچکے ہیں - چند تراجم کے نام یہاں درج کئے جائیں گے :

(۱) کتاب الرّوح - یہ ۱۳۲۲ھ میں لاہور سے شائع ہوئی -
(۲) کتاب التقدیر - یہ کتاب شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر کا اُردو ترجمہ ہے - حافظ محمد عالم مرحوم نے ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۳ء میں شائع کیا تھا -
(۳) "سدّباب ذریعہ" ترجمہ اعلام الموقعین مترجم مولانا عبداللہ عمادی مرحوم -
(۴) تہذیب الایمان ترجمہ اغاثۃ اللھفان فی حکم طلاق الغضبان صفحات ۴۰۳ -
(۵) اُردو ترجمہ احکام تارک الصّلوٰۃ -
(۶) اُردو ترجمہ الجواب الکافی عن سئل الدواء الشافی [1]
(۷) اُردو ترجمہ تفسیر المعوذتین - کل صفحات ۱۳۲ ہیں - مترجم عبدالرحیم ہیں -
(۸) ثنائی برقی پریس امرتسر میں ایک کتاب افادات ابن تیمیہ کے نام سے طبع ہوئی تھی - یہ رسائل امام ابن تیمیہ کے تراجم کا مجموعہ تھا - اس میں حافظ ابن القیمؒ کے ایک مختصر رسالہ کا ترجمہ بھی شائع ہوا تھا - جس کا عنوان یہ ہے : ارشاد الھویٰ الی ذم الھویٰ -
(۹) حال ہی میں سیرت نبویؐ پر آپ کی مشہور کتاب زاد المعاد کا اُردو ترجمہ چار جلدوں میں بڑے اہتمام کے ساتھ نفیس اکیڈیمی کراچی نے شائع کیا ہے - اس کے مترجم مشہور ادیب رئیس احمد جعفری ہیں -

امام ابن تیمیہ کے اُردو تراجم: مزید حوالہ کے لئے ہم امام ابن تیمیہ کی مشہور تصانیف کے اُردو تراجم کی ایک نامکمل فہرست پیش کرتے ہیں - تاکہ قارئین کرام مزید استفادہ کرسکیں -

(۱) افادات ابن تیمیہ - مطبوعہ ثنائی برقی پریس امرتسر - ۱۶۸ صفحات -
(۲) اصحاب صفہ - مترجم مولانا عبدالرزاق - ملیح آبادی - مطبوعہ لاہور -
(۳) تفسیر سورۂ والنور مطبوعہ لاہور -
(۴) تفسیر آیۂ کریمہ - مطبوعہ ۱۹۱۵ء - لاہور
(۵) اصول تفسیر مطبوعہ بھوپال مترجم مولانا خالد -
(۶) اصول تفسیر مترجم مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی -
(۷) سیاست الٰہیہ مترجم ابوالقاسم دلاوری - ص ۲۲۴ -
(۸) مقصد حکومت اسلامیہ - ترجمہ اُردو کتاب - السیاسۃ الشرعیہ فی اصلاح الراعی والرعیۃ مطبوعہ ۱۹۵۰ء -
(۹) مناسک حج مترجم مولانا عبدالرحیم صاحب مطبوعہ لاہور

---

[1] ملاحظہ ہو فہرست کتب خانہ آصفیہ - حیدرآباد دکن - ج ۳ ص ۴۲۸ -

(۱۰) وجود سماع - مطبوعہ دیوبند - (۱۱) ولی اللہ مطبوعہ لاہور ۱۹۰۸ء (۱۲) واجبات الیقین ص ۱۴ - لاہور ۱۹۲۵ء۔
(۱۳) زیارت القبور - والاستمداد بالقبور - مع متن ص ۷۸ -
(۱۴) الفرق بین اولیا الرحمٰن و اولیا الشیطان - اس کا پہلا ترجمہ مولوی غلام ربانی نے کیا - دوسرا ترجمہ راغب رحمانی نے کیا۔
(۱۵) العروۃ الوثقیٰ، اس کتاب کے بھی دو ترجمے ہوئے ہیں - پہلا ترجمہ مولانا فصیح الدین انصاری نے کیا - دوسرا ترجمہ مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی مدیر "ہند جدید" نے کیا۔
(۱۶) حقیقت عبودیت دارالاشاعت حیدر آباد دکن۔
(۱۷) ترجمہ کتاب الوسیلہ - اس کتاب کے بھی دو ترجمے ہوئے ہیں - پہلا ترجمہ مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی نے کیا - دوسرا ترجمہ جناب ابوالبشیر مراد علی نے کیا۔
(۱۸) مناظرۂ ابن تیمیہ مترجم مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی -
(۱۹) ترجمہ حسین و یزید - مترجم مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی ۱۹۲۷ء مطبوعہ ۱۹۲۷ء بمقام کلکتہ۔
(۲۰) حلاف الأمۃ فی العبادۃ مترجم مولانا عبدالرحیم پشاوری -
(۲۱) شافیہ ترجمہ اُردو رسالہ حمویہ در مسئلہ استواء علی العرش ۱؎
(۲۲) فتویٰ تین طلاق - ترجمہ رسالۃ الاجماع والافتراق فی الحلف بالطلاق -
(۲۳) ترجمہ السماع والرقص صفحات ۴۷ مطبوعہ ۱۹۲۹ء مترجم مولوی عبدالرزاق ملیح آبادی۔
(۲۴) "اقتضاء الصراط المستقیم فی مخالفۃ اصحاب الجحیم" کا ملخص ترجمہ صفحات ۲۲۳ - مترجم مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی مدیر "ہند جدید" کلکتہ -
(۲۵) اُردو ترجمہ العقیدۃ الواسطیہ -

ترجمہ کتاب: آخر میں ہم اس اہم کتاب کے ترجمہ کے بارے میں کچھ عرض کرنا چاہتے ہیں - ہم نے اپنی انتہائی کوشش کی ہے کہ اس کا اُردو ترجمہ نہایت سلیس اور بامحاورہ زبان میں کیا جائے چونکہ یہ کتاب گوناگوں دقیق مسائل پر منطبق ہے، اس لئے اس کا اسی طرح سلیس ترجمہ کرنا کہ اسے معمولی نوشت و خواند کا انسان بھی اچھی طرح سمجھ سکے، آسان کام نہیں ہے - تاہم ہم نے یہ کوشش کی ہے کہ ان تمام مباحث کا اس طرح ترجمہ کیا جائے کہ پڑھنے والا ایسے تمام دقیق مضامین کو اچھی طرح سمجھ سکے اور اسے ان کے مطالب کے سمجھنے میں کوئی دقت محسوس نہ ہو۔ جہاں ضرورت محسوس کی گئی وہاں قوسین کے ذریعے مناسب تشریح کی گئی ہے تاکہ اصل کتاب کا مطلب واضح ہو سکے -

ہم نے مؤلف کے عنوانات اور ذیلی عنوانات باقی رکھنے کے علاوہ حسب ضرورت اپنی طرف سے مزید ذیلی عنوانات بھی قائم کئے ہیں اور بعض مقامات پر فٹ نوٹ میں مزید حوالے بھی دئے ہیں۔

اس کتاب کے صحیح اور عمدہ ترجمہ کرنے میں ہم کہاں تک کامیاب ہوئے ہیں؟ اس کا فیصلہ ہم قارئین کرام پر چھوڑتے ہیں - ممکن ہے اگر بعض اہل علم حضرات کو اصل کتاب کے بعض خیالات اور استدلالات سے اختلاف ہو - تو اس صورت میں اس کی ذمہ داری مترجم پر نہیں ہے - تاہم ایسی صورت میں ہم ممنون ہوں گے اگر اہل علم حضرات اس کتاب پر بے لاگ تنقید و تبصرہ کر کے اسے ہمارے پاس بھیجیں - ایسی حالت میں ہم تمام افکار و آراء پر غور و فکر کرنے کے بعد آئندہ ایڈیشن میں مناسب ترمیم و اضافہ کر سکیں گے -

---

۱؎ ملاحظہ ہو فہرست مکتبہ شرقیہ پشاور ج ۱ - ص ۱۲۹ -

فہرست مضامین

عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر
پیش لفظ	۱۴	ترکی سلاطین مصر	۳۱	مسلمانوں کی کامیابی	۴۶
مقدمہ مصنف	۱۷	خلیفہ اور سلطان	۳۲	بیت المقدس پر قبضہ	۴۶
قسم اول	۱۷	سلطان اور ملک	۳۳	ممالک مصر کی فتوحات	۴۷
قسم دوم	۱۷	مصر میں خلافت کی بحالی	۳۴	آخری صلیبی جنگ	۴۷
وجہ تالیف کتاب	۱۸	خلیفہ کی حیثیت	۳۵	دینی جذبہ	۴۸
ابن تیمیہ	۱۸	سلاطین کے باہمی جھگڑے	۳۷	غلط فہمیوں کا ازالہ	۴۸
مقصد کتاب	۱۹	عوام کا ہنگامہ	۳۷	تاتاریوں سے تعلقات	۴۹
تقسیم ابواب	۲۰	نوعمر بادشاہ	۳۸	مصائب کا زمانہ	۴۹
باب اول	۲۰	سلاطین مصر کی معزولی	۳۸	عین جالوت کا معرکہ	۴۹
باب دوم	۲۱	سلاطین کے ساتھ قوم کے تعلقات	۳۹	ان جنگوں کے اثرات	۵۱
باب سوم	۲۳	سلطان ظاہر بیبرس	۳۹	سیاسی آزادی	۵۱
عقائد	۲۴	سلطان ناصر ابن قلادون	۴۰	جدید مسائل	۵۲
آیات متشابہات	۲۴	حوادث کے اثرات	۴۱	مصلحت عامہ	۵۳
تمہید	۲۷	علما کی حق گوئی	۴۱	علمی ترقی	۵۴
آپ کے زمانے کے	۲۷	امام نووی کی بے باکی	۴۱	تعلیمی ادارے	۵۴
سیاسی علمی اور سماجی حالات		بیرونی سیاست	۴۲	جامع عمرو بن العاص	۵۵
داخلی سیاست کا اجمالی تذکرہ	۲۸	صلیبی جنگوں کی وجوہات	۴۲	جامع ابن طولون	۵۶
زوال بغداد کے اثرات	۲۸	مسلمانوں کا سلوک	۴۴	جامع ازہر اور اس کے تعلیمی حالات	۵۷
تاریخی انقلاب	۲۹	جھوٹی داستانیں	۴۴	جامع حاکم	۵۸
مصر و شام پر متحدہ حکومت	۳۰	صلیبی جنگ کا آغاز	۴۵	تعلیمی مدارس	۵۸
مصر کی حکومت	۳۱	پہلے حملہ کی کامیابی کے اسباب	۴۵	مدرسہ صلاحیہ ناصریہ	۵۹

عنوانات	صفحہ نمبر
المدرسہ الکاملیہ	۵۹
المدرسہ الظاہریہ	۵۹
المدرسہ المنصوریہ	۶۰
القبۃ المنصوریہ	۶۰
المدرسۃ الناصریہ	۶۱
شام کے تعلیمی ادارے	۶۱
المدرسۃ الظاہریہ	۶۱
المدرسۃ العادلیۃ الکبریٰ	۶۲
خانقاہیں	۶۳
خانقاہ سعید السعداء	۶۴
خانقاہ رکن الدین بیبرس	۶۴
خانقاہ شیخو	۶۵
رباط	۶۵
رباط البغدادیہ	۶۵
رباط الآثار	۶۶
تصانیف و مؤلفات	۶۶
ابن تیمیہ کی تصانیف	۶۷
کتب بلاغہ	۶۷
کتب معاجم	۶۷
کتب تاریخ	۶۸
تواریخ مصر	۶۹
کتب تاریخ عوام	۷۰
سائنس کے علوم	۷۰
کتب سیاست	۷۰
کتب جغرافیہ وعلم الاجتماع	۷۱
حفاظ محدثین	۷۱
مجتہدین کرام	۷۳
سماجی حالت	۷۴
علماء کی حق گوئی	۷۴
مذہبی اختلافات	۷۵
باب اول	۷۷
علامہ ابن القیمؒ کے حالات زندگی	۷۷
تحقیق تاریخ ولادت و وفات	۷۸
علماء کا خراج تحسین	۸۰
دور ابتلاء	۸۱
گھوڑ دوڑ کا اختلافی مسئلہ	۸۱
ابن القیمؒ کی مخالفت	۸۱
قید خانہ میں مقید	۸۲
اساتذہ	۸۲
رفقاء و تلامذہ	۸۳
علمی کارنامے	۸۴
تصانیف	۸۵
ادبی ذوق	۸۶
اشعار کا حوالہ حضرت ابوبکر کی فضیلت	۸۶
علم و ہدایت	۸۶
جاہل کی مثال	۸۷
دنیا سے نفرت کی وجہ	۸۷
عالم و جاہل	۸۸
علماء سے عقیدت	۸۹
کورانہ تقلید کی مذمت	۸۹
کوہ حراء	۸۹
بادلوں کا بخارات بن جانا	۹۰
ترقی کا راستہ	۹۰
علماء اور حکام	۹۰
شاعری	۹۱
نثر میں اشعار کا اقتباس	۹۲
قرآن کریم سے اقتباس	۹۳
محاورات کا استعمال	۹۴
دل کش انداز بیان	۹۴
صحابہ کا اعلیٰ مقام	۹۴
مسجع عبارت	۹۴
کلام میں ماحول کا اثر	۹۵
عمدہ نثر نگاری	۹۶
لغوی تحقیقات	۹۷
امام کی لغوی تحقیق	۹۷
قصاص کا مفہوم	۹۷
قرء کے لفظ کی تشریح	۹۸

عنوانات	صفحہ نمبر
طب کا مفہوم	۹۹
سحر کا مفہوم	۱۰۰
علم بلاغت سے واقفیت	۱۰۲
نحوی تحقیقات	۱۰۳
اساتذہ سے اختلافات	۱۰۵
صنعۃ کا مسئلہ	۱۰۵
کنیز کی عدت	۱۰۶
ابن القیم اور ابن تیمیہ کا مقابلہ	۱۰۷
امام ابن تیمیہ کی بے باکی	۱۰۸
اسلامی احکام پر عمل	۱۱۰
ذبیح ابراہیم	۱۱۲
مسئلہ رضاع کبیر	۱۱۴
مسئلہ تقسیم زکوٰۃ و خمس	۱۱۵
گرفتار شدہ کنیز	۱۱۶
نان نفقہ کا کفیل	۱۱۸
باب دوم	
امام ابن القیم کے فقہی اجتہادات	
فصل اول	
بنیادی مقاصد	۱۲۰
آزادئ فکر	۱۲۱

عنوانات	صفحہ نمبر
فتاوی کی برتری	۱۲۲
مذموم تقلید کی قسمیں	۱۲۳
تقلید محمود	۱۲۴
تقلید واجب	۱۲۵
تقلید و اتباع	۱۲۵
کورانہ تقلید کا رد	۱۲۶
صحابہ کا اختلاف	۱۲۶
حضرت عمر کے اجتہادات	۱۲۷
عطیات کی تقسیم	۱۲۷
بزرگان سلف کا طرز عمل	۱۲۸
امام شافعی کے اقوال	۱۲۸
دیگر ائمہ کے اقوال	۱۲۹
سنت نبوی کی برتری	۱۲۹
عہد صحابہ کی فضیلت	۱۳۰
مردہ تیرتی ہوئی مچھلی	۱۳۱
دوسری مثال	۱۳۲
کورانہ تقلید کا رد	۱۳۲
عقلی دلائل	۱۳۳
مقلدین کے دلائل اور ان کی تردید	۱۳۴
پہلی دلیل	۱۳۴
شوکانی کا جواب	۱۳۵
دوسری دلیل	۱۳۶

عنوانات	صفحہ نمبر
تیسری دلیل	۱۳۷
چوتھی دلیل	۱۳۹
اندھی تقلید کے بھیانک نتائج	۱۳۹
تیسرا بنیادی مقصد	۱۴۰
شرعی حیلوں کے خلاف جنگ	۱۴۰
حیلہ کی تعریف	۱۴۱
حیلہ سازی کا دور	۱۴۲
شرعی حیلے	۱۴۳
کفارہ سے بچنا	۱۴۳
شرعی حیلوں کے خطرات	۱۴۳
عقل و فطرت کے خلاف	۱۴۴
ظاہر و حقیقت	۱۴۴
حیلوں کی حرمت کی وجوہ	۱۴۵
حیلوں کی قسمیں	۱۴۶
ابن تیمیہ کی تقسیم	۱۴۸
جائز حیلے	۱۵۰
حیلہ سازوں کے دلائل کا رد	۱۵۲
دوسری دلیل	۱۵۳
تیسری دلیل	۱۵۴
چوتھی دلیل	۱۵۵
پانچویں دلیل	۱۵۶
حیلوں کے خلاف دلائل	۱۵۶

عنوانات — صفحہ نمبر

مکر و فریب کی مذمت ۱۵۷
حیلوں کی سخت سزا ۱۵۸
مسخ کردینے کی سزا ۱۵۸
نیت پر دار و مدار ۱۵۹
مقصد کی اہمیت ۱۵۹
سودی عمل ۱۵۹
یہودیوں کی مثال ۱۶۰
حیلوں کی مفصل تردید ۱۶۰
حق شفعہ کو ساقط کرنا ۱۶۱
حد سرقہ کو ساقط کرنا ۱۶۲
مقصد چہارم ۱۶۴
صحیح اسلام کی دعوت ۱۶۴
بینات ۱۶۴
بینہ کی اقسام ۱۶۵
شہادت کا قرآنی حکم ۱۶۸
معاملات میں نیت و ارادہ کی شرعی اہمیت ۱۶۹
قصد و ارادہ کے اثرات ۱۶۹
معاملات پر اثرات ۱۶۹
صحیح باطل ۱۷۰
قصد و ارادہ کی اہمیت کے دلائل ۱۷۱
معاملات کے ساتھ ارادہ کا تعلق ۱۷۳
ناجائز مقصد ۱۷۴
پیشگی شرائط ۱۷۴
ظاہر و باطن کا فرق ۱۷۶
امام شافعی کی رائے ۱۷۶
شافعی مسلک کی خصوصیات ۱۷۷
ظاہری حالت کے مطابق فیصلہ ۱۷۷
ذرائع ۱۷۹
امام احمد کا اصول ۱۸۳
حنبلی فقہ کی وسعت نظر ۱۸۴
معاملات کی آزادی ۱۸۴
فقہاء کا اختلاف ۱۸۵
اختلاف کا نتیجہ ۱۸۶
مخالفین کے دلائل ۱۸۷
مخالفانہ دلائل کی تردید ۱۸۷
حنبلی علماء کے دلائل ۱۸۹
باہمی رضامندی ۱۸۹
قرآنی دلائل ۱۹۰
احادیث کے دلائل [illegible]
قیاسی دلائل ۱۹۳
ابو زہرہ کے دلائل ۱۹۴
معاملہ کی وسعت ۱۹۵
تنگی عبادات ۱۹۵
اقسام بیع ۱۹۶
امام ابن القیم کی رائے ۱۹۶
عبادات اور معاملات کا فرق ۱۹۷
شرائط کے دو اصول ۱۹۹
شرائط کی اہمیت ۱۹۹
قرض خواہوں کے حقوق کا تحفظ ۲۰۳
عوامی حقوق کی حفاظت ۲۰۴
مداخلت غیر کا جواز ۲۰۶
جواز کا سبب ۲۰۷
جذبۂ تعاون ۲۰۷
جامد فقہاء ۲۰۹
ابن القیمؒ کے دلائل ۲۱۰
امداد باہمی کی تحریک ۲۱۲

فصل دوم

آپ کا طریقہ استدلال و اجتہاد ۲۱۳
شرعی نصوص سے استنباط ۲۱۵
فقہاء کا پیچیدہ طریقہ بحث ۲۱۶
بیوی کے فرائض ۲۱۷
دلائل کی کثرت ۲۱۷

عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر
پہلی مثال	۲۱۸	مخالفوں کے دلائل	۲۲۷	کتاب وسنت کی ترتیب	۲۵۸
صحیح نماز	۲۲۰	مخالفانہ دلائل کی تردید	۲۲۸	امام مالک کا مسلک	۲۵۹
سب سے ماہر شخص کو ترجیح	۲۲۱	شرعی نصوص سے استنباط	۲۲۹	حنفی علماء کی رائے	۲۶۰
اولاد کی پرورش کا حق	۲۲۲	**طلاق وظہار**	۲۴۰	اہل مدینہ کا عمل	۲۶۱
حق یا ذمہ داری	۲۲۳	**فصل سوم**		امام شافعی کی رائے	۲۶۲
نفقہ اقارب	۲۲۴			خصوصی مفہوم کا امکان	۲۶۲
پہلا مسلک	۲۲۴	نص شرعی کو ترجیح	۲۴۲	**قرآن وسنت کا مقام**	۲۶۴
دوسرا مسلک	۲۲۵	تیمم کا مسئلہ	۲۴۳	توضیح قرآن کریم	۲۶۸
تیسرا مسلک	۲۲۵	بیوہ حاملہ کی عدت	۲۴۳	مطلق کو مقید کرنا	۲۶۹
چوتھا مسلک	۲۲۶	صحابی کا مسئلہ	۲۴۴	امام شاطبی کی رائے	۲۷۰
پانچواں مسلک	۲۲۶	**حدیث مرسل پر عمل**	۲۴۴	قرآنی احکام پر اضافہ	۲۷۱
رشتہ داروں کے حقوق	۲۲۷	صحیح وضعیف	۲۴۵	**حجیت حدیث**	۲۷۲
صلۂ رحمی کا مفہوم	۲۲۷	امام ترمذی کی تقسیم	۲۴۵	مخالفین کے دلائل	۲۷۵
بالغ کنواری عورت کا نکاح	۲۲۹	**اجماع**	۲۴۶	عصبانی رشتہ دار مشتبہ کی وضاحت	۲۷۶
قرائن کا اعتبار	۲۳۰	**استصحاب**	۲۴۶	فریقین کی رائے پر محاکمہ	۲۷۶
شرعی نصوص مقدم	۲۳۲	**مصالح مرسلہ**	۲۴۷	قبول احادیث میں احتیاط	۲۷۷
زوجین کا اسلام	۲۳۳	**شرعی نصوص**	۲۴۸	**حدیث مرسل میں احتیاط**	۲۷۸
تاریخ سے ثبوت	۲۳۳	سنت نبوی کی پابندی	۲۵۳	نامعلوم قاتل کا مسئلہ	۲۷۹
فسخ نکاح کے لئے مہلت	۲۳۴	سنت کی خلاف ورزی کے	۲۵۳	مستند کی تائید	۲۸۰
شبہ کا ازالہ	۲۳۴	اسباب		محدثین کی رائے	۲۸۰
خلاصۂ بحث	۲۳۵	احادیث میں احتیاط	۲۵۴	فقہائے کرام کا مسلک	۲۸۱
مخالفانہ دلائل کی تردید	۲۳۶	روایت کو رائے پر ترجیح	۲۵۴	امام ابوحنیفہ اور حدیث مرسل	۲۸۱
نشہ کی حالت میں طلاق	۲۳۶	کتاب وسنت کا باہمی تعلق	[redacted]	امام شافعی کی شرائط	۲۸۴

عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر
امام احمد کا مسلک	۲۸۵	حدیث لعان	۳۰۴	احکام واسباب کا ذکر	۳۲۹
تعارض احادیث	۲۸۶	اختلاف کا حل	۳۰۵	حدیث سے ثبوت	۳۳۱
متعارض احادیث	۲۸۶	امام ابوحنیفہ کی رائے	۳۰۶	صحابہ کا قیاس	۳۳۲
متعدی مرض سے پرہیز	۲۸۶	ابن القیم کی رائے	۳۰۶	میزان قیاس	۳۳۴
حدیث آحاد اور اہل مدینہ	۲۸۸	حضرت عائشہ کا قول	۳۰۷	قیاس الطرد والعکس	۳۳۶
کا عمل		معیار ترجیح	۳۰۸	اقسام قیاس	۳۳۶
سنت نبوی کو خطرہ	۲۹۰	صحابہ کے تفسیری اقوال	۳۰۹	منکرین قیاس کی تردید	۳۳۸
امام ابن القیم اور اجماع	۲۹۱	کلالہ کا مفہوم	۳۱۰	چوری اور دیت	۳۳۹
اجماع کا مفہوم	۲۹۱	صحابہ کرام کا فتویٰ	۳۱۳	شفعہ کا معاملہ	۳۴۱
اجماع کے دو درجے	۲۹۳	قول صحابہ میں اختلاف	۳۱۶	خطا اور عمد کا یکساں حکم	۳۴۲
ابن تیمیہ اور اجماع	۲۹۳	قول صحابہ اور امام غزالی	۳۱۷	چوہے بلی کی طہارت	۳۴۲
اجماع شرعی حجت ہے	۲۹۳	شیخ شوکانی کی مخالفت	۳۱۹	اسباب و اوصاف مؤثرہ	۳۴۳
احکام میں اجماع کی مثالیں	۲۹۴	فتویٰ تابعی	۳۲۱	پر احکام کی بنیاد	
ابوزہرہ کے خیالات	۲۹۴	قول تابعی کی حمایت	۳۲۲	قرآن میں علل کا ذکر	۳۴۳
ابن القیم اور فتویٰ صحابی	۲۹۵	قول غزالی کی مخالفت	۳۲۲	احادیث میں علل و اوصاف	۳۴۴
صحابہ کرام کا درجہ اجتہاد	۲۹۷	متضاد بیانوں کا حل	۳۲۳	احکام کی مصلحت	۳۴۵
فاروقی اجتہاد کی تائید قرآنی	۲۹۷	قیاس کے مخالفین	۳۲۴	شرعی احکام خلاف قیاس	۳۴۵
حضرت ابن مسعود کا اجتہاد	۲۹۸	مخالفین کی تردید	۳۲۵	نہیں ہیں۔	
قول صحابی کی حجیت کے دلائل	۲۹۸	ابن القیم کا موقف	۳۲۷	معاہدات اور قیاس	۳۴۶
عقلی دلیل	۳۰۰	حضرت عمر کا ہدایت نامہ	۳۲۷	بیع مسلم	۳۴۸
اجماع سکوتی	۳۰۱	قیاس کرنے کی ہدایت	۳۲۸	احادیث اور قیاس	۳۴۸
گذشتہ مدت کا نفقہ	۳۰۲	قرآن کریم سے استدلال	۳۲۸	حنفی علماء کے خیالات	۳۴۹
اختلاف صحابہ	۳۰۳	قرآن کریم میں قیاس عقلی	۳۲۹	امام تیمیہ کا جواب	۳۴۹

عنوانات — صفحہ نمبر

رہن شدہ چیز کا نفع ۳۵۰
اقوال صحابہ اور قیاس ۳۵۲
امام ابن القیم کی تائید ۳۵۳
حضرت علی کا فیصلہ ۳۵۳
فیصلہ کا تجزیہ ۳۵۴
ابن القیم اور استصحاب
استصحاب کی اقسام ۳۵۵
استصحاب کے دو رُخ ۳۵۶
حنفی علماء کا اختلاف ۳۵۷
نتیجۂ اختلاف ۳۵۷
مصالح مرسلہ اور فقہائے کرام ۳۵۸
امام احمد اور مصالح مرسلہ ۳۵۸
شرعی سیاست ۳۵۹
صحابہ کرام کا موقف ۳۶۰
قول فیصل ۳۶۱
قاضی ابو یوسف کی تطبیق ۳۶۳
خلاصہ بحث ۳۶۳
ام ولد کی فروخت ۳۶۴
دیگر اجتہادات ۳۶۴
تالیف قلب کی زکوٰۃ ۳۶۶
بے دینوں کو جلانا ۳۶۷
مصالح مرسلہ اور ابن القیم ۳۶۸
نرخ مقرر کرنا ۳۶۸
منصفانہ نرخ ۳۶۹
جبری کام ۳۷۰
دیگر قومی مسائل ۳۷۰
ابن القیم اور ذرائع ۳۷۱
امام احمد اور ذرائع ۳۷۱
ابن تیمیہ اور ذرائع ۳۷۱
ابن القیم اور ذرائع (دوم) ۳۷۴
ذرائع کے اقسام ۳۷۵
عرف کی اہمیت ۳۷۸
امام شاطبی کی رائے ۳۷۹
اذن عرفی ۳۸۰
مقدمات میں عرف کی اہمیت ۳۸۰
باب سوم
عقائد و تصوف ۳۸۳
فصل اول
عقائد ۳۸۴
امام ابن القیم کا طریقہ ۳۸۳
استدلال
امام اشعری کا طریقہ استدلال ۳۸۶
قرآن کریم کا طریقہ استدلال ۳۸۸
ابن القیم اور صفات الٰہی ۳۸۹
متکلمین کا اختلاف ۳۹۰
معتزلہ کی رائے ۳۹۰
امام اشعری کی رائے ۳۹۱
امام ابن القیم کی رائے ۳۹۲
اسماء حسنیٰ ۳۹۲
لازمی مفہوم ۳۹۴
لغزش ۳۹۴
ربوبیت کا مفہوم ۳۹۴
بزرگان سلف کی رائے ۳۹۶
ابن تیمیہ کا مسلک ۳۹۶
علمائے سلف کی حمایت ۳۹۷
ابن القیم اور آیات متشابہ ۳۹۸
مخلوق سے عدم مشابہت ۳۹۸
علمائے سلف کا مسلک ۳۹۹
مقریزی کا بیان ۴۰۱
صابونی کا قول ۴۰۱
معتزلہ کا مسلک ۴۰۱
ابن القیم کا مسلک ۴۰۳
تاویل کی مذمت ۴۰۳
صحابہ کرام کا طریقہ ۴۰۴
تشبیہ و تجسیم کے الزام کی تردید ۴۰۶
افعال عباد ۴۰۶
مسئلہ کی اصل بنیاد ۴۰۶

عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر
فرقہ جبریہ کا مسلک	۴۰۷	معتزلہ کا جواب	۴۲۷	ابن القیم اور تصوف (فصل دوم)	۴۴۴
معتزلہ کی رائے	۴۰۸	احادیث سے ثبوت	۴۲۸	امام ابن تیمیہ سے فیض	۴۴۶
امام اشعری کا مسلک	۴۱۰	آیت کی تاویل	۴۲۹	صبر کی قسمیں	۴۴۷
ابن تیمیہ کی رائے	۴۱۲	امام ابن حنبل کی رائے	۴۳۰	صبر یوسف	۴۴۸
امام ابن القیم کی رائے	۴۱۴	ابن قتیبہ کی رائے	۴۳۰	اقوال صوفیائے کرام	۴۴۹
اہل سنت کے مسلک کی حمایت	۴۱۵	امام اشعری کی رائے	۴۳۱	تصوف اور ابن القیم	۴۵۲
فاعل اور منفعل	۴۱۶	امام ابن القیم کی رائے	۴۳۲	اختلاف کی بنیاد	۴۵۴
فاعل اور منفعل کا فرق	۴۱۷	دیدار الٰہی کی نعمت عظمیٰ	۴۳۳	مخالفانہ تحریک	۴۵۵
فعل وافعال	۴۱۷	اہل السنت کی رائے	۴۳۳	مسئلہ وحدۃ الوجود	۴۵۶
بندے اور خدا سے نسبت	۴۱۷	حسن و قبیح کی رائے	۴۳۴	حلاج اور بسطامی سے تعلق	۴۵۶
افعال کی اللہ کی طرف نسبت	۴۱۸	حسن و قبیح کی تعریف	۴۳۴	ابن عربی کا مسلک	۴۵۷
خلاصہ کلام	۴۱۹	تین اصطلاحیں	۴۳۴	فصوص الحکم اور ابن عربی	۴۵۷
اعتراض کا جواب	۴۱۹	علمائے کرام کا موقف	۴۳۵	ابن عربی اور اشاعرہ	۴۵۸
فعل اور مفعول کا فرق	۴۲۰	معتزلہ کا موقف	۴۳۵	نتیجۂ بحث	۴۵۹
تقابلی مطالعہ	۴۲۰	اشاعرہ کا موقف	۴۳۶	ابن عربی اور اسپینوزا	۴۵۹
علمائے اہل السنت کی رائے	۴۲۱	ماتریدیہ کا موقف	۴۳۸	ابن تیمیہ اور ابن عربی	۴۵۹
عقیدۂ تقدیر	۴۲۲	امام ابن القیم کا موقف	۴۳۹	بنیادی اصولوں کی تردید	۴۶۰
انسان کی خودمختاری	۴۲۳	رسولوں کی ضرورت	۴۴۰	اعیان ثابتہ	۴۶۱
عقیدہ اہل السنت کی موافقت	۴۲۳	امام ابن القیم کے دلائل	۴۴۰	ابن عربی کی تعریف	۴۶۲
رویت باری تعالیٰ کا عقیدہ	۴۲۴	نیکی اور بدی کے عقلی ہونے	۴۴۲	شیخ ابن عربی کی تعریف	۴۶۲
معتزلہ کی رائے	۴۲۵	کا ثبوت		ابن القیم اور وحدۃ الوجود	۴۶۴
معتزلہ کے دلائل	۴۲۵	عقلی مذہب	۴۴۳	وحدۃ الوجود کے تصور پر	۴۶۵
معتزلہ کا رد	۴۲۶	خلاصہ بحث	۴۴۳	اعتراضات	

عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر
مزید اعتراضات	۴۶۶	اقوال صوفیہ	۴۷۷	مشاہدہ اور مکاشفہ	۴۹۵
شرعی پابندی سے آزادی	۴۶۷	ابن الجوزی کی تردید	۴۷۸	تصوف پر ابن القیم کے اثرات	۴۹۶
ابن حزم کا قول	۴۶۷	ابن القیم کی تردید	۴۷۹		
ابن الجوزی کا موقف	۴۶۷	معتدل صوفیہ کے اقوال	۴۸۱	تصوف کی حقیقت	۴۹۷
ابن القیم کا موقف	۴۶۸	ذوق و وجدان کے نقصانات	۴۸۱	صوفیانہ مبادیات کی تحدید	۴۹۷
اقوال صوفیہ سے استدلال	۴۶۸	علم و حال	۴۸۳	مقامات و احوال کا فرق	۴۹۸
نماز سحر گاہی	۴۶۹	علم و عبارت	۴۸۴	یقین کی قسمیں	۴۹۸
سنت نبوی کا اتباع	۴۶۹	علم و سلوک	۴۸۴	فنا کی قسمیں	۴۹۹
طریقۂ نبوی	۴۷۰	درجات صفا غیر شرعی زہد و عبادت	۴۸۵ ۴۸۶	خودی کی حمایت	۵۰۰
شریعت اور حقیقت کا امتیاز	۴۷۰	ابن جوزی کا موقف	۴۸۶	خودی کے دلائل	۵۰۱
ڈاکٹر زکی مبارک کی رائے	۴۷۰	ابن تیمیہ کی تردید	۴۸۸	قلب کی اہمیت	۵۰۲
معتدل صوفیائے کرام	۴۷۱	ابن القیم کا موقف	۴۸۹	نظریۂ معرفت و سعادت	۵۰۲
ابن الجوزی کا موقف	۴۷۱	ابن القیم اور شیخ ہروی	۴۹۰	عبادت کی اہمیت	۵۰۳
ابن تیمیہ کا موقف	۴۷۳	ترتیب مقامات	۴۹۰	لذتوں کی قسمیں	۵۰۴
حضرت خضر کے واقعات کی توجیہ	۴۷۳	مقام توحید	۴۹۱	مروت کا اصول	۵۰۵
ابن القیم کا موقف	۴۷۴	توحید و فکر	۴۹۲	معرفت و محبت	۵۰۶
علم لدنی	۴۷۵	صبر و محبت	۴۹۳	امام غزالی کے خیالات	۵۰۷
خلاصۂ بحث	۴۷۶	حزن و غم کی مذمت	۴۹۴	خاتمہ (نتائج بحث کا خلاصہ)	۵۰۸
روحانی ذوق اور علم کا مقابلہ	۴۷۷	راہ سلوک میں علم کی رکاوٹ	۴۹۵	مفید تجاویز	۵۱۷

کتابیات (مآخذ کتب حوالہ) ۵۱۹

پیش لفظ

از فضیلت مآب شیخ محمد زفزاف
پروفیسر اسلامیات وسابق وائس پرنسپل دار العلوم جامعہ قاہرہ

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

حمد وثنا کے بعد واضح ہو کہ امام ابن القیمؒ الجوزیہ مسلمانوں کے زبردست عالم تھے آپ اپنی فہم و ذکاوت اور قوی حافظہ اور وسیع معلومات میں اپنے ہم عصروں میں ممتاز تھے اور اس کورانہ تقلید سے آزاد تھے جو حق وصداقت کی بنیادوں کو نیست ونابود کر دیتی ہے اور اصل حقیقت کے راستے میں سنگ گراں بنی رہتی ہے۔ چونکہ آپ کی شخصیت اس قابل ہے کہ اس کا تحقیقی مطالعہ کیا جائے تاکہ آپ کی شخصیت کے تمام گوشے نمایاں ہو سکیں۔ اس لئے ہمارے عزیز شاگرد پروفیسر عبدالعظیم شرف الدین اس کے تحقیقی مطالعہ کے لئے آمادہ ہو گئے۔ انہوں نے ایم۔ اے کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے اسے اپنے تحقیقی مقالہ کا عنوان بنایا۔

استاذ موصوف عرصہ دراز تک امام ابن القیم کے بارے میں تحقیقاتی کام سرانجام دیتے رہے ہیں اس مقصد کے لئے انہیں مطبوعہ اور غیر مطبوعہ مواد کی چھان بین کرنی پڑی اس کے بعد استاذ موصوف اپنے مہیا کردہ مواد پر مزید تحقیق کرتے رہے تاکہ امام ابن القیم کے علم وفضل کے گوناگوں گوشے بے نقاب ہو سکیں۔ اور آپ کی ادبی، لسانی، شرعی اور روحانی صلاحیتوں کو نمایاں کیا جا سکے چنانچہ جب یہ تحقیقی مقالہ سامنے آیا تو معلوم ہوا کہ امام ابن القیم نے علامہ ابن تیمیہ کے شاگرد ہونے کے باوجود بسا اوقات اپنے استاد کے خیالات سے اس طرح اختلاف کیا جس طرح آپ نے دیگر علماء کے خیالات سے اس وقت مخالفت کی جبکہ آپ کو ان کی رائے کے برخلاف کوئی واضح دلیل ملی۔ آپ دیگر علماء کی تکبر اور عناد کی بنا پر مخالفت نہیں کرتے تھے بلکہ آپ کا مقصد یہ ہوتا تھا کہ حق وصداقت کو معقول دلائل سے ثابت کیا جائے۔

اکثر یہ اتفاق ہوا ہے کہ عام طور پر استاذ موصوف اختلافی مباحث کی تحقیقات کے لئے پہلے دیگر علماء کے دلائل بیان کرتے ہیں وہ اسی مسئلے پر امام ابن القیم کی رائے اور ان کے دلائل کو نقل کرتے ہیں پھر دوسرے علماء کے دلائل کا ان کے دلائل سے مقابلہ اور موازنہ کرتے ہیں اس کے بعد وہ فریقین کے دلائل کا ایک غیر جانبدار مبصر کی حیثیت سے محاکمہ کرتے ہیں۔ ممکن ہے کہ قارئین کرام ان مباحث سے اکتا کر یہ خیال کرنے لگ جائیں کہ مؤلف نے امام ابن القیم کے خیالات کے بجائے دوسرے لوگوں کے خیالات سے اس کتاب کو بے جا طول دیا ہے تاہم اس تقابلی مطالعہ کی اس لئے ضرورت ہے کہ امام موصوف کے مکتب فکر کا مناسب تحلیل و تجزیہ کیا جاسکے اور آپ کی شخصیت کے تمام خط و خال واضح ہو سکیں۔

اس کتاب نے اُن مقاصد کو بے نقاب کیا ہے جو امام ابن القیم کی اصلاحی اور مذہبی تحریک میں پوشیدہ تھے اس میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اس تحریک کا منشا یہ تھا کہ بزرگانِ سلف کے اسلامی مسلک کی طرف رجوع کیا جائے اور اسلامی عقائد کی اصلاح کی جائے اس کے ساتھ یہ آزادانہ غور و فکر کی تحریک بھی تھی جس نے ان شرعی حیلوں کے خلاف جہاد کیا جو ان افراد نے ایجاد کئے تھے جن کا مقصد یہ تھا کہ مذہب اسلام کو بازیچۂ اطفال بنایا جائے کیونکہ یہ لوگ شریعت کی اصلی روح سے قطعی ناواقف تھے۔

استاذِ موصوف ان تمام مقاصد کی تکمیل کے لئے جس راہ پر چلے ہیں، اس میں اس بات کی ضرورت تھی کہ صبر و استقلال کے ساتھ تحقیق کی جائے اور امام صاحب موصوف کی تصانیف کے مباحث کو دقیق نظر کے ساتھ مطالعہ کیا جائے اور اُن کے ماحول اور گرد و پیش کے گوناگوں رجحانات کو پیش نظر رکھا جائے اس زمانے کا جو اسلامی ماحول تھا اس پر ضعف و انحطاط طاری تھا اور علمی حلقوں پر فقیہانہ تعصب چھایا ہوا تھا۔ ہر حلقہ اپنے امام کے مسلک کا پابند تھا اور اسے دوسرے مسلک میں حق و صداقت نظر نہیں آتے تھے۔ یہ تعصب اس قدر بڑھ گیا تھا کہ بعض علماء اس نقطہ نگاہ سے غور و خوض کرنے لگ گئے تھے کہ آیا شافعی مسلک کا لڑکا حنفی مسلک کی لڑکی سے شادی کرسکتا ہے یا نہیں؟

حقیقت یہ ہے کہ اسلامی معاشرہ کے ضعف و انحطاط کی وجہ یہ تھی کہ ہمارے علمائے شریعت باہم برسرپیکار رہے۔ نیز اس زمانے میں ایک ایسا صوفیانہ ماحول قائم ہوگیا تھا جس نے فرقۂ باطنیہ کی ایسی تعلیمات اور رموز و اشارات کو اختیار کر لیا تھا جن کے بارے میں اللہ نے کوئی حکم نازل نہیں کیا تھا، تاہم یہ تعلیمات عوام میں مقبول ہوگئیں چونکہ امام ابن القیم کی اصلاحی تحریک میں اس کے مخالفانہ اثرات زیادہ نمایاں ہیں اس لئے ان مقاصد کے واضح کرنے سے نہ صرف امام موصوف کے اصلاحی رجحانات زیادہ واضح

ہو سکتے ہیں بلکہ ان سے اس تحریک کے محرکات و اسباب کا پتہ چل سکتا ہے۔

اس کتاب سے اس زمانے کے علماء کے اُن اخلاق و عادات کا پتہ چلتا ہے جن کا علامہ ابن القیم اعلیٰ نمونہ تھے اور یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ وہ علمی بحثوں میں کس قدر دیانت سے کام لیتے تھے اور اپنے فریق مخالف کے ساتھ کس قدر انصاف کو ملحوظ رکھتے تھے نیز بحث و مباحثہ میں کس قدر صبر و سکون اختیار کرتے تھے۔ اسی لئے ان کی تحقیق بے حد عمیق اور گہری ہوتی تھی، کیوں نہ ہو اُن لوگوں کی جن کا اصل مقصد حق و صداقت کی تلاش ہو، یہی شان ہوا کرتی ہے۔ جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے علامہ ابن القیم اس کے لحاظ سے علمی تحقیقات کے اعلیٰ معیار پر پورے اُترتے ہیں اور ہماری تحقیق و مطالعہ سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔

مؤلف موصوف نے امام ابن القیم کے برخلاف معترضین کے اس اعتراض کا جواب بھی دیا ہے کہ وہ اللہ کو اس کی مخلوق کے مشابہ اور مجسم مانتے تھے۔

دراصل قدیم زمانے سے لوگوں کا یہ طریقہ چلا آیا ہے کہ وہ ایک دوسرے پر ایسے الزامات تراشتے ہیں جن سے عوام ان کے حریف سے متنفر ہو جائیں اور وہ ان کے پیروں کو ان کی صحیح باتوں کے ماننے سے بھی روک دیں، اس وجہ سے یہ کہا گیا ہے کہ ہم پیشہ اور حریفوں کی شہادت کسی کے برخلاف نہیں تسلیم کی جاتی ہے۔ ان حریفوں کا ہمیشہ سے یہ طریقہ رہا ہے کہ وہ اپنے حریف کی ذومعنی عبارت کو چھانٹ لیتے ہیں اور اس پر حاشیہ آرائی کر کے یہ ثابت کرتے ہیں کہ لکھنے والے کی مراد بعید ہے، ورنہ اللہ بخوبی جانتا ہے کہ بالعموم ملزم اس الزام سے بَری ہو جاتا ہے مگر مذہبی تعصب کا بُرا ہو کہ وہ حسد کا دروازہ کھول کر ایک بے گناہ کو ملزم بنا دیتا ہے۔

علامہ ابن القیم نے نام نہاد صوفیوں کی قلعی کھولی ہے اور ان کے اس قول کو نہایت شد و مد کے ساتھ رد کیا ہے کہ "حقیقت" شریعت کے مخالف ہے اور جو کوئی حقیقت کی چوٹی تک پہونچ جائے تو اگر وہ شریعت کی خلاف ورزی بھی کرے تو اس کے لئے کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اس کے علاوہ یہ لوگ اور بہت سے فاسد خیالات رکھتے ہیں، جو اُن کے مریضانہ تصورات اور دماغی خبط کی پیداوار اور گمراہ کن خواہشوں کا نتیجہ ہیں، اس لئے امام موصوف نے اس قسم کی بدعتوں کے خلاف جہاد کیا تھا اور حقیقت کو راہ شریعت کی طرف پہونچایا اور یہ ثابت کیا کہ دونوں کا سرچشمہ ایک ہی ہے لہٰذا جو شریعت کا پابند نہ ہو اسے حقیقت (معرفت الٰہی) حاصل نہیں ہو سکتی۔

اس کتاب کا مطالعہ کرنے پر ہمیں اس کی مزید خوبیاں بھی معلوم ہو سکتی ہیں حقیقت یہ ہے کہ یہ کتاب ایسا آئینہ ہے جس پر امام ابن القیم کی شعاعوں کا عکس پڑتا ہے اور اس سے ان کا ظاہر و باطن صاف طور پر نظر آتا ہے مجھے توقع ہے کہ قارئین کرام اس سے مستفید ہوں گے۔

مقدمۂ مصنف

تاریخ علوم کا مطالعہ کرنا اور اُن علوم کے عہد طفولیت سے لے کر ان کی کامل نشوونما تک عہد بہ عہد ترقیوں کی تحقیق کرنا ان علوم کی دائرہ تحقیق میں شامل ہے مثلاً فلسفہ کی تاریخ فلسفہ کا ایک حصہ ہے اور فقہ اسلامی کی تاریخ فقہ کا ایک جزء ہے اور مختلف زبانوں کی تاریخ کا مطالعہ بھی انہی زبانوں کی تحقیق و مطالعہ میں شامل ہے۔ اس قسم کی تحقیق و مطالعہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔

قسم اوّل پہلی قسم یہ ہے کہ کسی علم کے نظریات کی عہد بعہد ترقیوں کا مطالعہ کیا جائے اور ان تمام ادوار میں سے ہر دور کی اس طرح تحقیق کی جائے کہ اس کے ذریعے اس کی خصوصیات، نظریات اور مقاصد کی نقاب کشائی ہو سکے اور یہ پتہ چل سکے کہ ہر دور نے اپنے گذشتہ دور کا کہاں تک اثر قبول کیا ہے اور وہ آنے والے اَدوار پر کہاں تک اثر انداز ہوا ہے آگے چل کر اس ماحول پر بھی غور و خوض کیا جاتا ہے جس کے اندر ان نظریات نے پرورش پائی ہو اور ان حالات کو بھی پیش نظر رکھنا پڑتا ہے جو ان نظریات وافکار کی تخلیق کا باعث ہوئے ہوں اس کے ساتھ ساتھ ہر دور کا دوسرے اَدوار کی خصوصیات ورجحانات کے ساتھ موازنہ اور مقابلہ بھی کیا جاتا ہے اور یہ بھی واضح کیا جاتا ہے کہ علمی نظریات کی تشکیل کے سلسلے میں ہر دَور میں کہاں تک ترقی ہوئی اس قسم کی تحقیق و مطالعہ میں ہم ان شخصیات کا جنہوں نے ان علوم کی ترقی میں نمایاں حصہ لیا ہو، بقدر ضرورت اور سرسری طور پر ذکر کرتے ہیں تاکہ پڑھنے والا ان شخصیتوں سے اجمالی طور پر واقف ہو جائے۔

قسم دوم تاریخ علوم کے مطالعہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ ان شخصیات کا نفسیاتی مطالعہ کیا جائے جنہوں نے ان علمی نظریوں کی بنیاد قائم کرنے میں نمایاں حصہ لیا ہو، اس بحث میں اس زمانے کا حال بیان کیا جائے۔ جس میں انہوں نے اپنی ساری زندگی گزاری ہو، نیز ان کے بنیادی اوصاف اور ان کے مقاصد اور اس طریقۂ کار کا ذکر کیا جائے جو انہوں نے اپنے مقاصد کے حصول کے لئے اختیار کیا ہو۔ اس طرح ان کے افکار وخیالات کا تقابلی مطالعہ بھی کیا جاتا ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ ان کا مسلک صحیح تھا یا غلط۔ پھر یہ بھی ضروری ہے کہ یہ تحقیق آزادانہ طریقے پر کی جائے اور اس میں کسی کی جانب داری نہ ہو بلکہ اصل مقصد یہ ہو کہ منصفانہ طریقے سے صرف حق و صداقت کو تلاش کیا جائے اگر قسم

اوّل میں علوم کی عہد بعہد ترقی کا حال بیان کیا جاتا ہے تو قسم دوم میں ان کارناموں کو واضح کیا جاتا ہے جو علماء نے ان علوم کی ترقی کے سلسلے میں انجام دیئے تھے۔

ہماری اس کتاب کے موضوع کا تعلق قسم دوم سے ہے اس موضوع کو ہم نے بعض مصلحتوں کی بنا پر خاص مقصد کے پیش نظر اختیار کیا ہے اور ہم اس کی تکمیل کے لئے خاص طریقہ پر چلے ہیں۔

وجہ تالیف کتاب ہماری خلوص دل سے یہ تمنا ہے کہ ہم اسلام کی اس فکری میراث کو زندہ کریں جسے مخلص اور صادق عزائم والے انسانوں نے ہمارے لئے چھوڑا ہے کیونکہ ان کے ان سچے عزائم اور مخلصانہ نیتوں کا یہ نتیجہ ہے کہ انہیں بقائے دوام حاصل ہے اگر یہ قدرتی خواہش ہے کہ اہم شخصیتوں کو پیش کیا جائے تو ہمارے محققین کا یہ فرض ہے کہ وہ ان آزاد مفکرین اسلام اور مصلحین قوم کو مقدم رکھیں جنہیں نے اپنی قوموں کے لئے زندگی وقف کردی تھی اور اپنے اعلیٰ مقاصد کی خاطر اپنا آرام اور چین قربان کردیا تھا اور عقائد کی اصلاح کے لئے یا بدعات کا خاتمہ کرنے کے لئے اپنی جان کی بازی لگا گئے تھے۔

ابن تیمیہ انہی اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے میں نے سب سے پہلے علامہ ابن تیمیہ کا مطالعہ شروع کیا جو مسلمانوں کے زبردست مصلح تھے اور اس سلسلے میں وہ اپنے حاسدوں اور حریفوں کے ہاتھوں سخت آلام و مصائب کا شکار رہے ان تمام تکالیف کے باوجود وہ اپنے اصولوں پر قائم رہے اور ان مصائب سے عزم و ہمت میں کوئی فرق نہ آیا بلکہ وہ ساری عمر ایک قید خانے سے دوسرے قید خانے کی طرف منتقل ہوتے رہے یہاں تک کہ ان کی روح آزاد ہو کر اپنے خالق سے جا ملی۔ تاہم وہ اپنے بعد ایسے شعلے چھوڑ گئے جو ہمیشہ بھڑکتے رہے اور ان کی یادگار وہ مکتب فکر بنا جو حریت افکار اور عقائد باطلہ کی اصلاح کے اصولوں پر قائم ہوا لہٰذا میں نے ایک طویل عرصہ علامہ ابن تیمیہ کے مطالعہ میں گذرا۔ جب میں ان کے بارے میں علمی تحقیقات کر رہا تھا اور امام ابن تیمیہ پر تحقیقی مقالہ لکھنے کا ارادہ کر چکا تھا تو مجھے معلوم ہوا کہ ہمارے استاد مکرم محمد ابو زہرہ جو جامعہ قاہرہ کے لاء کالج میں اسلامی شریعت کے پروفیسر ہیں امام ابن تیمیہ کے بارے میں اپنی کتاب شائع کر رہے ہیں اس لئے میں نے اس میدان کے شہسوار کے لئے میدان خالی کر دیا تاہم میں اپنے موضوع سے بالکل بے تعلق نہیں رہا بلکہ امام ابن تیمیہ کے شاگرد ابن القیم الجوزیہ پر لکھنا شروع کیا جو امام موصوف کی زندگی میں ان کے شریک غم رہے اپنے استاد کے ساتھ جیل میں (رضاکارانہ طور پر) الٹا گئے آخر وقت تک معتقد رہے اور جب وہ اپنے خالق سے جا ملے تو ان کا بار امانت اپنے کاندھوں پر اٹھایا اور نہایت ایمانداری کے ساتھ اپنی ذمہ داریوں کو انجام

دیتے رہے اور باطل کے خلاف مردانہ وار جہاد کرتے رہے یہاں تک کہ آپ اپنے مقصد میں کامیاب ہوئے اور اپنے کام کو انجام تک پہونچا کر رخصت ہوئے۔

مقصد کتاب ہم یہ چاہتے ہیں کہ ہم طالبان حق کے سامنے امام ابن القیم کو ایمانداری کے ساتھ صحیح طریقے سے اس طرح سے پیش کریں کہ ان کی ممتاز خصوصیات منظر عام پر آجائیں اور ان کے وہ اغراض و مقاصد واضح ہو جائیں جن کی تکمیل کے لئے وہ عمر بھر کوشش کرتے رہے اور یہ معلوم ہو جائے کہ ان کے مقاصد اسلام کی اصلی روح اور اس کے بنیادی اصولوں کے ساتھ کس حد تک ہم آہنگ ہیں پھر اس کتاب کے ذریعے ان کا وہ طریقہ کار بھی معلوم ہو جائے گا جو انہوں نے اپنے مقاصد کی تکمیل کے لئے اختیار کیا تھا اور وہ راہ بھی معلوم ہو سکے گی جس پر چل کر انہوں نے علمی مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی تھی اس طرح یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ انہوں نے اسلام کے بنیادی اصولوں کو برقرار رکھا بلکہ اسلام میں پیدا شدہ خرابیوں کو دور کیا اور دین کے نام سے جو بدعات اور نئی نئی باتیں اختراع کر لی گئی تھیں ان سب باتوں سے اسلامی شریعت کو پاک دصاف کیا اور یہ ثابت کیا کہ مذہب اسلام کا ان باتوں سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

ہماری عین آرزو یہ ہے کہ ہم اُن کے خیالات کا مطالعہ کریں اور ان کا مقابلہ اور موازنہ کر کے لوگوں کو بتائیں کہ ان میں کونسی باتیں صحیح ہیں اور کون سی باتیں غلط ہیں تاکہ پڑھنے والا ابن امام ابن القیم کی چھوڑی ہوئی فکری میراث سے اچھی طرح واقف ہو سکے اور ہماری مقرر کردہ بنیادوں کے مطابق اس سے مستفید ہو جائے۔ ہماری یہ کوشش طالب حق کے قیمتی وقت اور محنت کو بچائے گی کیونکہ اس کے سامنے علمی حقائق اس طرح منظم اور مربوط طریقے سے پیش ہونگے کہ اس کی تمام کڑیاں ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہونگی اور اس کا ہر جملہ سیاق و سباق کے جملوں کے ساتھ مستحکم طور پر مربوط ہوگا اس کے ساتھ ساتھ ہماری تحقیقات علمی حقائق پر سے ان پردوں کو ہٹا دیں گی جو طویل عرصے سے ان کو پوشیدہ کئے ہوئے تھے اور اہل علم کو ان کے بارے میں کوئی فیصلہ کن رائے نہیں معلوم ہو سکی تھی۔

مجھے توقع ہے کہ اہل علم اس اسلامی روح اور اس کے بنیادی خصوصیات سے ضرور متاثر ہوں گے جو امام ابن القیم پر چھائی رہی اور جس کے اثرات ان کی تمام تحقیقات میں نمایاں رہے وہ بنیادی خصوصیت یہ تھی کہ ان کی فکر قطعی آزاد تھی جس کا اثر یہ ہوا کہ وہ اسلام کی صحیح روح کو سمجھ سکے ان سے پہلے اسی بنیاد پر بعض حنبلی علماء نے بھی معاملات کو طے کرنے کی آزادی کے اصول کو تسلیم کیا تھا اور وہ بھی اسی اصول پر قائم رہے چنانچہ حنبلی فقہ کے ایسے اصولوں نے اس فقہ کو وسیع اور لچکدار بنا دیا اور وہ اس قابل ہو گئی کہ مختلف زمانوں کے ساتھ ساتھ چل سکے اور انسانیت کے تقاضے سے پیچھے نہ رہ جائے اس کی مثال کے لئے یہی کافی ہے کہ انہوں نے قیمت طے کئے بغیر کوئی

چیز فروخت کرنے کی اجازت دے دی ہے اس طرح عوام کو بہت بڑی سہولت حاصل ہو گئی ہے۔

اگر اہل علم میں آزاد خیالی پیدا ہو جائے تو وہ اپنی علمی تحقیقات میں بھی آزاد رہیں گے اور موروثی خیالات پر نہیں جمے رہیں گے بلکہ وہ سمجھ سکیں گے کہ فقہ کا قانون زندگی ہے اور چونکہ زندگی میں انقلاب آتا رہتا ہے اس لئے فقہ کو بھی زندگی کے بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ بدلتے رہنا چاہیئے اگر کوئی محقق اپنی علمی زندگی میں آزاد رہ سکے تو وہ ذلیل و رسوا نہیں ہوتا ہے اور نہ وہ لوگوں کی ملامت اور دھمکیوں سے مرعوب ہو سکتا ہے۔ لہذا اگر عملی اور علمی دونوں میدانوں میں آزادی حاصل ہو جائے تو اسلامی معاشرہ آگے قدم بڑھا سکتا ہے اور تہذیب و تمدن کے قافلے کا اس طرح ساتھ دے سکتا ہے کہ وہ ماضی کے حالات سے عبرت حاصل کرے اور موجودہ زمانے میں مستقبل کی تیاری کرے۔

اس سلسلہ میں ہمارے بحث و مطالعہ کا طریقہ کار یہ رہا ہے کہ میں نے امام ابن القیم کا طویل عرصہ تک اس حد تک مطالعہ کیا ہے کہ ان کے زمانے کی تصویر میری نظروں کے سامنے ہے اور ایسی حالت میں یہ کتاب پیش کی جا رہی ہے۔ اس کتاب کو میں نے تمہید، تین ابواب، اور خاتمہ پر تقسیم کیا ہے۔

تقسیم ابواب تمہید میں سیاسی، علمی، اور سماجی ماحول اور پس منظر بیان کیا گیا ہے۔ پس منظر کے ان تینوں حصوں کا مطالعہ ایک محقق کے لئے ضروری ہے کیونکہ انسان ماحول کی پیداوار ہے انسان میں کچھ قدرتی صلاحیتیں پائی جاتی ہیں اور کچھ اوصاف اس میں عام اور خاص ماحول کے اثرات سے پیدا ہو جاتے ہیں اس لئے اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ سیاسی ماحول، علمی تحریکات اور سماجی حالات افراد اور جماعتوں کو ایک خاص رنگ میں رنگ دیتے ہیں اور ان کے مقاصد اور رجحانات اس ماحول سے متاثر ہوتے رہتے ہیں جس میں وہ اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔

باب اوّل پہلے باب کو میں نے امام ابن القیم کی سوانح حیات تک محدود رکھا ہے اور ان کی تاریخ وفات کے بارے میں صحیح تحقیق پیش کی ہے اور ان کی وفات کے بارے میں انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں جو غلط معلومات مذکور ہیں ان کی تردید کی ہے۔ کیونکہ اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہجری سن کے حساب سے آپ کی عمر ساٹھ سال تھی اور عیسوی سن کے حساب سے آپ کی عمر چھیاسٹھ سال تھی۔

میں نے آپ کی تعلیم و تربیت کے بارے میں بھی مفصل معلومات پیش کی ہیں اور آپ کی علمی قابلیت کے ایک اہم گوشے کو نمایاں کیا ہے وہ یہ ہے کہ آپ عربی زبان و ادب اور اس کی مختلف شاخوں کے زبردست ماہر تھے اور اسی کا نتیجہ تھا کہ آپ نے علم بلاغت میں ایک کتاب لکھی جس کا نام ہے "کتاب الفوائد المشوق الی علوم القرآن وعلم البیان"۔ آپ نے یہ کتاب جیسا کہ مقدمہ میں ظاہر کیا گیا ہے، علم بلاغت کی بنیادی کتابوں

کے مطالعہ کے بعد لکھی ہے اس میں ان کتابوں کی معلومات کے علاوہ آپ نے بلاغت کے طبع زاد اسرار و نکات کا اضافہ بھی کیا ہے۔

میں نے آپ کی ممتاز اور زبردست شخصیت کے خط و خال بھی نمایاں کئے ہیں۔ آپ حنبلی مسلک کے پیرو تھے۔ تاہم آپ تمام مکاتب فقہ کا تقابلی مطالعہ کرتے تھے اور کسی خاص مسلک کو ترجیح نہیں دیتے تھے اس لئے کبھی کبھی آپ حنبلی علماء کے خلاف بھی ہو جاتے تھے بلکہ کئی دفعہ آپ نے اپنے استاد (امام ابن تیمیہ) کی مخالفت کی اور ان کے خیالات کی پابندی نہیں کی۔ میں نے آپ کا اپنے استاد امام ابن تیمیہ کے ساتھ بھی موازنہ کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ آپ کے استاد انقلابی طبیعت کے مالک تھے مگر آپ کی طبیعت میں سکون و توازن تھا اسی وجہ سے آپ مختلف مسائل کا توازن اور سکون کے ساتھ موازنہ اور مقابلہ کیا کرتے تھے۔

اس قسم کا تقابلی مطالعہ بہت ضروری ہے۔ کیونکہ اس سے آپ کی شخصیت کی بنیادی علامات نمودار ہو جاتی ہیں۔ اس طرح پڑھنے والے کو تمام متعلقہ حالات اور واقعات کا صحیح اندازہ ہو جاتا ہے اس سے نہ صرف عام لوگوں کو فائدہ پہونچتا ہے، بلکہ اہل علم بھی مستفید ہوتے ہیں۔

دوسرا باب آپ کے مکتب فقہ کے بیان پر مشتمل ہے۔ اس کی تین فصلیں ہیں۔

باب دوم پہلی فصل میں اس کے مقاصد بیان کئے گئے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے مسلمانوں کو بزرگان سلف کے عقائد کا پابند رہنے کی دعوت دی ہے اور افکار و خیالات میں آزاد ہونے نیز اسلامی احکام کو بازیچۂ اطفال نہ بنانے کی ہدایت کی ہے بلکہ آپ نے مسلمانوں کو اس بات کے لئے آمادہ کیا ہے کہ وہ اسلام کی صحیح روح کو سمجھیں اسی صحیح فہم و فکر کا نتیجہ یہ ہے کہ امام موصوف نے ایک سچے گواہ کی شہادت کو کافی سمجھا ہے اور معاملات و شرائط میں قصد و نیت کا اعتبار کیا ہے نیز خرید و فروخت کے معاملات میں آزادی اور قرضداروں کے حقوق کی محافظت کے اصولوں کو تسلیم کیا ہے۔

دوسری فصل میں آپ کے مسلک کی توضیح و تشریح کی گئی ہے اور یہ سمجھایا گیا ہے کہ ان کا طریقۂ کار ان کے مقاصد کی تکمیل میں کہاں تک کامیاب ہوا ہے، عام طور پر یہ دیکھا گیا ہے کہ اہل علم اعلیٰ مقاصد پیش نظر رکھتے ہیں مگر جب وہ اپنے مقاصد کی تکمیل کے لئے عملی میدان میں آتے ہیں تو ان کے قدم ڈگمگانے لگتے ہیں اور وہ اپنے مقاصد کی تکمیل میں ناکام رہتے ہیں مگر علامہ ابن القیم اپنے اغراض و مقاصد کو پورا کرنے کی انتہائی کوشش کرتے ہیں اور نہایت ایمانداری کے ساتھ اسی راہ پر چلتے ہیں جو آپ کو صحیح منزل مقصود پر لے جائے۔ آپ کے فقہی مسلک کا بنیادی اصول یہ ہے کہ شرعی نصوص کو مقدم رکھا جائے اور انہی کو تحقیقات کا مرکز بنایا جائے چنانچہ اسی اصول کو واضح کرنے کے لئے دیگر اہل علم کے اجتہادات سے

ان کے اجتہادات کا موازنہ کیا گیا ہے اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ آپ کا طریقۂ کار شرعی نصوص کی شان کو بلند کرتا ہے اور یہی محفوظ اور محتاط مسلک ہے۔ کیونکہ دوسرے اہل علم تقسیمات و فروعات میں الجھ جاتے ہیں اور عقلی گھوڑے دوڑانے لگتے ہیں اور ان فرضی مسائل کو ثابت کرتے ہیں نا کام رہتے ہیں جن کا روزمرہ کی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے مگر ابن القیم شرعی نصوص سے اسلامی احکام مستنبط کرتے ہیں اور اپنی علمی تحقیقات کے ثبوت میں بہت سے دلائل پیش کرتے ہیں تاہم آپ فقہائے کرام کے اجتہادات کو نظر انداز نہیں کرتے ہیں بلکہ انہیں پیش نظر رکھ کر ان سب کا تقابلی مطالعہ کرتے ہیں اور غور و خوض کے بعد ان کے صحیح یا غلط ہونے کی وجوہات بیان کرتے ہیں اگر وہ افکار صحیح ہوتے ہیں، تو انہیں اختیار کر لیتے ہیں ورنہ ان سب کو رد کر دیتے ہیں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ آپ اپنے اجتہادات کے ثبوت میں دلائل پیش کرتے ہیں، اس کے بعد فریق مخالف کے دلائل پیش کر کے ان کی تردید کرتے ہیں ایسی صورت میں آپ کا مقصد محض تخریبی نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ بعض مغرور علماء کا طریقہ ہوتا تھا بلکہ آپ ان افکار کی منہدم عمارت کی بنیاد پر مدلل اور معقول افکارات و اجتہادات کی نئی عمارت تعمیر کرتے ہیں۔ ابن القیم کی بحث و تحقیق میں آپ کی اصل بنیاد شرعی نصوص ہی رہتے ہیں، چنانچہ آپ فقہاء کرام کے افکار کا تقابلی مطالعہ کرتے ہیں اور جب دلائل و براہین کے ذریعے دوسرے علماء کے افکار کی تردید کر کے اپنے افکار و خیالات کو مدلل طریقے سے ثابت کرتے ہیں تو اس وقت آپ اپنے اس بنیادی مقصد کو فراموش نہیں کرتے ہیں کہ کورانہ تقلید کو چھوڑ کر آزاد فضا میں غور و فکر کیا جائے۔

تیسری فصل میں ان اصولوں کا تذکرہ کیا گیا ہے جن پر علامہ موصوف نے استنباط احکام میں پورا اعتماد کیا ہے وہ بنیادی اصول یہ ہیں کتاب اللہ، سنت نبوی، اجماع، فتاویٰ صحابہ، قیاس، استصحاب الأصل، مصالح مرسلہ، سدّ الذرائع اور عرف[1]

ان اصولوں پر بحث و تحقیق کے سلسلے میں علامہ موصوف اور قدیم علماء کے افکار و خیالات کا تقابلی مطالعہ کیا گیا ہے اور یہ بیان کیا گیا ہے کہ آپ دیگر علماء کے ان اصولوں کی تشریح و توضیح میں کہاں تک موافق و مخالف ہیں۔

ہم نے اس فصل میں یہ بھی بیان کیا ہے کہ معاملات کے ان مسائل میں، جنہیں بعض علماء قیاس کے مخالف سمجھتے ہیں، امام ابن القیم کا موقف کیا ہے مثلاً مضاربت، مساقاۃ، مزارعت، اس معاملہ

---

[1] شریعت کے ان بنیادی اصولوں کی تشریح و توضیح کے لئے ملاحظہ ہو کتاب "فقہ الاسلام" از حسن احمد الخطیب ترجمہ رشید احمد ارشد مطبوعہ نفیس اکیڈمی، کراچی (مترجم)

ہیں علامہ ابن القیم کا مسلک یہ ہے کہ اس قسم کی کوئی چیز خلاف قیاس نہیں ہے اس طرح بعض احادیث اور صحابہ کے وہ فتوے جن میں ان کا باہمی اختلاف نہیں ہے خلاف قیاس نہیں ہیں۔

اسی تیسری فصل میں تحقیقات کے بعد یہ ثابت کیا گیا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے کہ حضرت عمر نے تین طلاقیں واقع ہونے کا جو حکم دیا تھا، وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک کے عمل کے خلاف تھا اس طرح اس مشہور غلطی کی تردید کی گئی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عہد نبوی کے طرز عمل کے خلاف حکم دیا تھا۔

اسی فصل میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ ابن القیم جب مصالح مرسلہ پر عمل کرتے تھے تو آپ کا مقصد یہ ہوتا تھا کہ عام لوگوں کو فائدہ پہونچایا جائے اور ان کی ضرورتوں کو رفع کیا جائے اسی وجہ سے آپ نے نرخ مقرر کرنے کا حکم دیا ہے اور صنعت کاروں کے لئے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ وہ معاملہ طے کرنے کے بعد اس کام کو پورا کریں اس طرح اگر گھر خالی ہو اور کسی کو گھر میں رہنے کی ضرورت ہو تو مکان دار کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ ضرورت مند کو رہنے کے لئے گھر دے دراصل علامہ ابن القیم کی توجہ ہمیشہ معاملات کی اندرونی باتوں کی طرف مبذول رہتی تھی اسی وجہ سے آپ نے امام شافعی کے مسلک کے برخلاف سد ذرائع کے اصول کو تسلیم کیا جبکہ امام شافعی ظاہری حالت کو پیش رکھتے ہوئے اور شرعی احکام کی مادی تشریح کرتے ہوئے سد ذرائع کے قائل نہ تھے۔

امام ابن القیم عرف کے قائل بھی تھے آپ نے مقدمات وغیرہ میں اسے قابل اعتبار سمجھا ہے۔ ان اصولوں کو تسلیم کر کے وہ اپنے اس مقصد میں کامیاب ہوگئے ہیں کہ اسلام کی صحیح روح کو سمجھا جائے، مصالح مرسلہ اور سد ذرائع کے اصولوں کو ماننا اور عرف کا لحاظ رکھنا مذہب اسلام کی صحیح روح کے عین مطابق ہے کیونکہ اسلام رواداری اور آسانی کو پسند کرتا ہے جیسا کہ قرآن کریم میں مذکور ہے۔ "خدا نے دین کے معاملے میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی"۔ نیز رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے "تمہیں سہولت پیدا کرنے کے لئے بھیجا گیا ہے اور اس مقصد کے لئے نہیں بھیجا گیا ہے کہ تم (لوگوں کی) مشکلات میں اضافہ کرو۔"

باب سوم تیسرے باب کا عنوان یہ ہے۔ "ابن القیم، عقائد اور تصوف کے درمیان" اس باب میں عقائد اور تصوف دونوں چیزوں کو ایک ساتھ جمع کر دیا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ متکلمین کا مقصد یہ ہے کہ فکر و استدلال کے ذریعے حق تک پہونچا جائے اور صوفیہ کا مقصد یہ ہے کہ الہام کے ذریعے حق کی معرفت حاصل ہو، اس طرح دونوں کا مقصد یکساں ہے مگر طریقۂ کار مختلف ہے۔

علمائے کرام کا ذریعہ فکر و استدلال ہے اور صوفیہ کا ذریعہ الہام ہے۔ پہلے فریق کا ذریعہ محنت و کوشش سے حاصل ہوتا ہے، مگر دوسرے فریق کا ذریعہ خداداد ہے اور بندے کی کوشش کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا ہے یہ نعمت صرف تھوڑے سے لوگوں کو عطا ہوتی ہے۔ اکثریت اس کے ذرائع معرفت خداوندی حاصل کرنے سے محروم رہتی ہے اس وجہ سے قرآن کریم نے معرفت خداوندی حاصل کرنے کے لئے جو طریقہ بیان کیا ہے، وہ یہ ہے کہ آسمانوں اور زمین کی کائنات پر غور و فکر کیا جائے۔

عقائد اس باب کی دو فصلیں ہیں، پہلی فصل میں عقائد کا بیان ہے اس میں وجود باری تعالیٰ پر علامہ ابن القیم کے طریقہ استدلال کو واضح کیا گیا ہے اس کے ساتھ ساتھ علامہ اشعری باقلانی اور خود قرآن کریم کے استدلال کے طریقوں کو بھی واضح کیا گیا ہے اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ علامہ موصوف کا طرز استدلال قرآن کریم کے طرز استدلال کے عین مطابق ہے۔

آگے چل کر میں نے صفات باری تعالیٰ کے بارے میں آپ کا مسلک بیان کیا ہے اور یہ ظاہر کیا ہے کہ آپ اس بارے میں متکلمین کے خیالات سے متفق ہیں۔ اس کے بعد آپ کے افکار کا معتزلہ اور اشاعرہ کے افکار سے موازنہ کیا گیا ہے اور ان کے مباحثہ کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔ پھر علم کلام کے بعض دیگر مسائل میں آپ کے اور امام ابن تیمیہ کے خیالات پیش کئے گئے ہیں نیز اہل السنت والجماعت کا مسلک بھی بیان کیا گیا ہے اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ حضرت ابن القیم اور ابن تیمیہ، اسی معاملے میں اہل السنت والجماعت کے خیالات سے اتفاق رکھتے ہیں۔

آیات متشابہات آگے چل کر میں نے آیات متشابہات کے بارے میں آپ کی رائے بیان کی ہے جو دو اصولوں پر قائم ہے پہلا اصول یہ ہے کہ خدا منزہ ہے اور ہر قسم کی بشری کمزوری اور عیب سے پاک و صاف ہے دوسرا اصول ہے کہ ایسی آیات کی تاویل نہ کی جائے اس معاملے میں آپ صحابہ کے مسلک سے متاثر تھے اس بحث میں آپ کے خلاف اس اعتراض کو رفع کیا گیا ہے کہ آپ خدا کے بارے میں تشبیہ و تجسیم کے قائل تھے اس لہٰذا اہل السنت والجماعت اور فرقہ معتزلہ دونوں کے خیالات واضح کئے ہیں تاکہ یہ ثابت کیا جاسکے کہ آپ اہل السنت والجماعت کے خیالات کے حامی تھے اور معتزلہ کے مخالف تھے۔

پھر میں نے افعال عباد کے بارے میں آپ کے مؤقف کی وضاحت کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ افعال عباد پر اس لئے غور و فکر کیا جاتا ہے کہ بندوں کی ذمہ داریوں کو محدود کیا جائے اور انہیں ذمہ دار بناکر ان کے لئے سزا اور جزا کے حکم کو ثابت کیا جائے مگر علماء نے اس پر بحث کرکے اسے پیچیدہ

بنادیا ہے لہذا کچھ لوگ اس مسئلہ کو صحیح طریقے سے سمجھ گئے ہیں مگر بعض اس کو نہیں سمجھ سکے۔ بعد ازاں جبریہ معتزلہ اور اشعریہ کے خیالات وافکار پیش کر کے ان پر بحث کی گئی ہے ان کے ساتھ ساتھ بزرگان سلف نیز حضرات ابن تیمیہ و ابن القیم کا مسلک پیش کر کے اس کی وضاحت کی گئی ہے اور اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے جو بالعموم اس مسلک پر کیا جاتا ہے اس طرح یہ مسلک ان اعتراضوں سے محفوظ ہو گیا ہے جو بالعموم معتزلہ، جبریہ اور اشاعرہ پر کئے جاتے ہیں۔

آگے چل کر خدا کی رویت (دیکھنے) کے بارے میں آپ کی رائے پیش کی گئی ہے اور معتزلہ کی رائے اور ان کے دلائل کو بیان کر کے ان کی تردید کی گئی ہے پھر میں نے آخرت میں اللہ کو دیکھنے کے ثبوت میں آیات واحادیث کے بارے میں ان لوگوں کے موقف کی وضاحت کر کے اس کی تردید بھی کی ہے بعد ازاں امام احمد بن حنبل حضرات ابن قتیبہ، اشعری، ابن القیم اور علمائے اہل السنت کی رائے پیش کر کے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ان حضرات کی رائے علمائے اہل السنت کی رائے کے موافق ہے۔

حسن و قبح (نیکی اور بدی) کا مسئلہ بھی زیر بحث لایا گیا ہے۔ حسن و قبح کے بارے میں علمائے کلام کے مختلف گروہوں یعنی معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ نے جو خیالات پیش کئے ہیں، ان سب کو بیان کیا گیا ہے پھر امام ابن القیم کا موقف بھی بیان کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ حسن و قبح کو عقلاً ثابت کیا جائے اور ثواب و عذاب کو شرعاً تسلیم کیا جائے۔

فصل دوم کا عنوان ہے "ابن القیم اور تصوف" اس فصل میں یہ بتایا گیا ہے کہ علامہ موصوف نے علم تصوف سے واقفیت حاصل کرنے میں کن کن ذرائع سے کام لیا ہے پھر میں نے یہ بتایا ہے کہ علماء اور صوفیہ کے درمیان کب سے کشمکش شروع ہوئی، اس سلسلے میں یہ پتہ چلایا گیا ہے کہ جب سے تصوف کی نشوونما ہوئی اس وقت سے لے کر علامہ ابن القیم کے زمانے تک یہ کشمکش جاری تھی۔

پھر یہ بیان کیا گیا ہے کہ علامہ ابن القیم نے صوفیہ کے جن مسائل پر اعتراضات کئے ہیں، ان میں سے اہم یہ ہیں (۱) وحدت الوجود (۲) شرعی ذمہ داریوں کو ساقط کرنا (۳) حقیقت اور شریعت میں تفریق کرنا (۴) روحانی ذوق کو حاکم بنانا اور علم سے انکار (۵) ان طریقوں کے مطابق عبادت کرنا جو اللہ کے بنائے ہوئے نہیں ہیں۔ پھر میں نے علامہ موصوف اور کتاب "منازل السائرین" کے مصنف ہروی کے مابین موازنہ کیا ہے جس کی شرح علامہ ابن القیم نے کی ہے اور اس کا نام مدارج السالکین رکھا ہے۔

بعد ازاں "تصوف پر ابن القیم کے اثرات" پر بحث کی گئی ہے مثلاً یہ کہ آپ نے تصوف کو

اس کی خرابیوں سے پاک وصاف کیا اور صوفیانہ اصولوں کو محدود کیا۔

معرفت اور سعادت کا مخصوص نظریہ قائم کیا نیز معرفت اور محبت کے تعلقات کے سلسلے میں امام ابن القیم نے معرفت کو محبت پر مقدم کیا ہے کیونکہ منطقی طور پر معرفت محبت سے مقدم ہے اس سے پہلے امام غزالی بھی اسی کے قائل تھے اور ان کی عبارتوں سے یہی بات ثابت ہوتی ہے۔

خاتمہ میں تحقیقات کے نتائج بیان کئے گئے ہیں ان نتائج کو بیان کرتے ہوئے ہم نے یہ واضح کیا ہے کہ اہم نتیجہ یہ ہے کہ علامہ ابن القیم ایک آزاد محقق ہیں جو کسی مسلک کے پابند نہیں ہیں بلکہ ہمیشہ حق وصداقت کا ساتھ دیتے رہے ہیں وہ کورانہ تقلید کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس بات کے قائل ہیں کہ اسلام کی صحیح روح کو سمجھا جائے اور صحیح حقائق کا پتہ چلایا جائے وہ اپنے مقاصد کے ماتحت علمی تحقیقات کرتے رہے ہیں اور اس کی تکمیل کے لئے کوشش کرتے رہے ہیں اس سلسلے میں وہ اپنے مخصوص طریقے پر چلتے ہیں ان کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ مذہب اسلام کو عہد سلف کی اصلی حالت کی طرف لوٹایا جائے اور اسے تمام خرابیوں اور گمراہیوں سے پاک وصاف کیا جائے ان کا منہج ذیل کی باتوں پر تھا۔

(۱) وہ بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ ساتھ چلتے تھے اور لوگوں کے طرز رسوم، ضروریات ومفادات کا لحاظ رکھتے تھے کیونکہ فقہ زندگی کا قانون ہے اور چونکہ زندگی میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے، اس لئے فقہ میں بھی حالات کے ساتھ مناسب تبدیلی ہونی چاہیے اور اس لئے لوگوں کے رسوم وروایات اور ان کے مفادات کا لحاظ رکھا جائے۔

(۲) انہوں نے عقائد باطلہ اور گمراہ کن صوفیوں کے خلاف جہاد کیا۔

آخر میں یہ عرض ہے کہ اس کتاب کی ترتیب کے سلسلے میں دو باتیں قابل ذکر ہیں۔

سب سے پہلے ہم اپنے نگراں استاذ محمد زفزاف کا شکریہ ادا کرتے ہیں جو جامعہ قاہرہ کے دارالعلوم میں شریعت اسلامیہ کے پروفیسر ہیں آپ نے اس کتاب کے دقیق مسائل میں ہماری رہنمائی کی۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہم نے اہم مسائل کو مقدم رکھا ہے اور اسباب کا نتائج سے پہلے ذکر کیا ہے۔ ہم اللہ سے توفیق وامداد کے طالب ہیں کیونکہ وہی ہمیں کامیابی دے سکتا ہے اور اسی پر ہمارا بھروسہ ہے۔

شبرا۔ قاہرہ ۲۴/۱۲/۱۹۵۵ (۲۴ دسمبر ۱۹۵۵ء)

مؤلف

تمہید

آپ کے زمانے کے سیاسی، علمی اور سماجی حالات

ماحول اور گردوپیش کا وہاں کے رہنے والوں پر بہت بڑا اثر پڑتا ہے اگر ماحول مختلف ہو جائے تو اس کے اثرات بھی مختلف ہو جائیں گے مثلاً اگر کوئی علاقہ میدانی اور نرم زمین کا ہو تو وہاں کے باشندوں میں نرمی اور سہولت کے اثرات ہوں گے اور اگر علاقہ کوہستانی ہو تو لوگوں کے مزاج میں سختی اور اکھڑپن ہوگا۔

ماحول کا تذکرہ کرتے وقت سیاسی، علمی اور سماجی ماحول کو بھی شامل کیا جائے گا اور سیاسی حالت کا بیان کرنے کے لئے اندرونی اور بیرونی سیاست یعنی صلیبی جنگوں اور حملہ تاتار کا ذکر بھی کیا جائے گا۔

اندرونی سیاست میں سلطان اور خلیفہ کے باہمی تعلقات اور خود مختلف سلاطین کے باہمی تعلقات کا ذکر ہوگا کیونکہ داخلی سیاست، افراد اور جماعتوں پر بہت اثر انداز ہوتی ہے۔ بیرونی سیاست پر صلیبی جنگوں اور تاتاریوں کے ان حملوں کا بہت اثر ہے جو انہوں نے اسلامی ممالک پر کئے تھے۔

یہ دونوں واقعات علامہ ابن القیم کی پیدائش سے پہلے ہوئے تاہم ان کا اثر یہ ہوا کہ جس طرح صلیبی جنگوں کے ذریعے مغربی اقوام میں مذہبی جوش و خروش پیدا کیا گیا اور انہیں مسلمانوں کے خلاف بھڑکایا گیا اسی طرح صلیبی جنگوں اور تاتاری حملوں کی بدولت مسلمانوں میں بھی مذہبی جوش و خروش پیدا ہوا اور یہ جوش و خروش صلیبی جنگوں کے ختم ہونے سے سرد نہیں ہوا بلکہ اس کے بعد بھی کافی عرصے تک قائم رہا۔

صلیبی جنگیں تقریباً دو سو سال تک یعنی ۴۹۰ھ تا ۶۹۰ھ جاری رہیں اس طویل عرصے میں مسلمانوں کا فرنگیوں سے مقابلہ رہا اور بہت سی بے گناہ جانیں ان جنگوں کی بھینٹ چڑھ گئیں یہاں تک کہ مسلمانوں نے اپنے دشمن پر غالب آ کر ان جنگوں کا خاتمہ کیا۔

تاتاریوں نے بغداد میں عباسی خلافت کا خاتمہ کیا انہوں نے بہت سی کتابیں جلا ڈالیں اور بہت سے بے گناہوں کو تہ تیغ کیا اس وقت تمام عالم اسلام کی نظریں ایسی طاقت کی طرف لگی ہوئی تھیں جو انہیں

ان تاتاریوں کے حملوں سے بچا سکے اس وقت ممالیک مصر (مصر کے غلام بادشاہ) ہی ایک ایسی زبردست اسلامی طاقت تھی جو دین اسلام کی حمایت کے لئے نمودار ہوئی اور انہوں نے عالم اسلام کو تباہی سے بچایا۔

حملۂ تاتار کی بدولت بغداد کی خلافت کا جلد خاتمہ ہو گیا کیونکہ عباسی خلفاء اپنے مذہب سے غافل رہے تھے اس لئے مسلمانوں کو ان کے انجام سے عبرت حاصل ہوئی اور وہ خواب غفلت سے بیدار ہوئے اور انہوں نے پھر مجاہدانہ زندگی اختیار کی اور وہ مذہب اسلام کو اپنا دستور حیات بنانے لگے اس وقت علماء کو بھی اپنی مذہبی ذمہ داریوں کا احساس ہوا اور وہ حکام کے سامنے اپنے موقف کو پہچاننے لگے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ قومی حقوق کو انجام دینے میں سستی نہیں کرتے تھے۔

اس زمانے کی علمی زندگی کا دارومدار ان مدارس پر تھا جہاں علمائے کرام تعلیم حاصل کرتے تھے اس لئے کسی بڑے عالم کا حال بیان کرنے سے پیشتر ان مدارس کا ذکر کرنا ضروری ہے سماجی حالات کے ذریعے سماج کے مختلف طبقوں کا حال معلوم ہوتا ہے اور ان کے باہمی تعلقات کا پتہ چلتا ہے مثلاً حکام کا طبقہ کیسا تھا اور علماء اور عوام کے ساتھ ان کے تعلقات کیسے تھے؟

ماحول اور اس کے ضروری اجزا کا ذکر کرنے کے بعد علامہ ابن القیم کے خاندان اور نسب نامہ کا تذکرہ کیا جائے گا نیز ان کے شیوخ و اساتذہ کا حال بیان کیا جائے گا اور ان کے استاد علامہ ابن تیمیہ کا خاص طور پر ذکر کیا جائے گا انہوں نے اپنی تمام تر زندگی اسلامی خدمت اور دینی اصلاح کے لئے وقف کر دی تھی اور اپنے دشمنوں کے ہاتھوں سخت تکالیف و مصائب برداشت کئے تھے۔ کیونکہ انہوں نے حکام وقت کو ان کے برخلاف بھڑکا دیا تھا ان کے شاگرد ابن القیم بھی ان کے شریک غم رہے اور ان کی وفات تک قید خانے میں ان کے ساتھ رہے۔ ان کی وفات کے بعد علامہ ابن القیم جیل سے نکلے تاکہ اپنے استاد کے مشن کو پورا کرنے کے لئے ان کے نقش قدم پر چلیں اور اس مقصد کے لئے صبر و استقلال اور حریت و بے باکی کے ساتھ جہاد کریں۔

داخلی سیاست کا اجمالی تذکرہ

زوال بغداد کے اثرات

۶۵۶ھ میں عالم اسلام ایک ایسے حادثے سے دوچار ہوا جس نے اس کے وجود میں ہلچل برپا کر دی اور اسلامی خلافت کا خاتمہ کر دیا وہ حادثہ یہ تھا کہ ہلاکو خاں بغداد پر مسلط ہو گیا اور اس نے آخری عباسی خلیفہ بغداد معتصم باللہ کو قتل کر دیا اس حادثے میں بے شمار معصوم اور بے گناہوں کا خون بہایا گیا کیونکہ ہلاکو خاں نے حکم دے دیا تھا کہ

تمام علماء، فقہاء اور ارکان سلطنت کی گردن اڑا دی جائے اور تیس دن سے زیادہ عرصے تک کے لئے عام قتل و غارت اور گرفتاری کا حکم دے دیا تھا اس وقت وہی بچ سکے جو پوشیدہ ہو کر بھاگ گئے تھے، جب خون ریزی انتہا تک پہونچ گئی تو ہلاکو خاں نے حکم دیا کہ مقتولوں کا شمار کیا جائے تو ان کی تعداد اٹھارہ لاکھ سے زیادہ تھی [۱] اسی طرح بغداد میں عباسی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا کیونکہ بغداد کے خلفاء عیش و عشرت میں مشغول ہو گئے تھے۔

کتاب السلوک کے مصنف مقریزی فرماتے ہیں ایسی حالت پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث صادق آتی ہے جو حضرت حبیب بن ابی ثابت نے حضرت عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ کے ذریعے سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا۔

"اے قریش کے لوگو! یہ حکومت تمہارے اندر باقی رہے گی اور تم اسی وقت تک حاکم رہو گے جب تک کہ تم ایسے کام نہ کرو جو تمہیں اس سے نکال دیں۔ جب تم ایسے کام کرنے لگ جاؤ گے تو اللہ تعالیٰ تم پر بدترین مخلوق کو مسلط کر دے گا وہ تمہیں اس طرح چھیل دیں گے جس طرح شاخوں کو چھیلا جاتا ہے" [۲]

تاریخی انقلاب اس عظیم حادثہ نے تاریخ کا رخ بدل دیا اور عالم اسلامی کو خواب گراں سے بیدار کر دیا اور مسلمانوں کو یقین کامل ہو گیا کہ چونکہ انہوں نے حکومت کے معاملات بلا چون وچرا اپنے حکام کے سپرد کر دیئے تھے اور اُن کے کاموں میں ان سے بازپرس نہیں کرتے تھے اس لئے دشمن کو ان کے خلاف جرأت ہوئی اور اس کے دل سے ان کا رعب جاتا رہا (اس لئے حملۂ بغداد کے بعد عوام اور علماء اپنے حکام سے بازپرس کرنے لگے) چنانچہ جو کوئی تاریخی کتب کا مطالعہ کرے تو اسے ضرور ایسے عمدہ واقعات ملیں گے کہ علماء کرام حکام سے بازپرس کرنے لگ گئے تھے اور حکام ان سے ڈرتے تھے اور ان کے اشاروں پر چلتے تھے چنانچہ مصر کے مشہور بادشاہ ظاہر بیبرس کی یہ حالت تھی کہ اگر شیخ عز الدین بن عبد السلام کسی معاملے میں ان کی مخالفت کرتے تھے تو اسے ان کی رائے ماننی پڑتی تھی اور وہ اتنا زبردست بادشاہ ہونے کے باوجود ان کی مخالفت نہیں کر سکتا تھا بلکہ اسے ان کے حکم کے مطابق چلنا پڑتا تھا۔ جب اُسے ان کی وفات کی خبر موصول ہوئی تو اس نے کہا۔ "میری حکومت پہلے نہیں تھی اب قائم ہوئی ہے" [۳]

---

[۱] النجوم الزاہرہ جلد ۷ ص ۵۰ پہلا ایڈیشن مطبوعہ مطبع دار الکتب المصریہ

[۲] "السلوک" از مقریزی صفحہ ۴۰۹۔ امام مسلم کی جامع صحیح ۶/۳ میں یہ الفاظ مذکور ہیں۔ یہ کام قریش میں اس وقت تک باقی رہے گا جب تک لوگوں میں ایسے دو آدمی رہیں گے۔ [۳] حسن المحاضرۃ ج ۲ ص ۱۶۶ المطبعۃ الشرقیۃ۔

مصر و شام پر متحدہ حکومت

تاتاریوں کے مقاصد حملۂ بغداد تک محدود نہیں رہے اور انہوں نے بغداد میں جو خونریزی کی تھی اس پر انہوں نے اکتفا نہیں کیا بلکہ شام کے علاقے پر بھی غارت گری کرتے رہے یہاں تک کہ وہ غارت گری کرتے ہوئے غزہ تک پہونچ گئے [1] انہوں نے اہل شام کے دلوں میں خوف و دہشت پیدا کر دی تھی اور لوگوں کی نگاہیں کسی مرد میدان کی طرف اٹھ رہی تھیں چنانچہ سلطان معز الملک المظفر قطز نے عین جالوت کے مقام پر تاتاریوں سے جنگ کی [2] فریقین میں گھمسان کا رن پڑا یہاں تک کہ سلطان قطز نے بذات خود جنگ میں حصہ لے کر سپاہیوں کی حوصلہ افزائی کی اور انہیں شہادت کا شوق دلایا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آخر میں تاتاریوں کو شکست فاش ہوئی اور اس واقعہ کے بعد وہ کسی جنگ میں ٹھہر نہیں سکے۔ مسلمان اس فتح عظیم پر بہت خوش ہوئے چنانچہ جب سلطان قطز فاتحانہ حیثیت سے دمشق میں داخل ہوا تو اس کے چاروں طرف اسلامی علم لہلہا رہے تھے اور تمام مسلمان اُسے گھیرے ہوئے تھے اس موقع پر دمشق کے ایک شاعر نے یہ نظم لکھی (جس کا ترجمہ مندرجہ ذیل ہے)

(۱) شام میں کفر کی تمام طاقتیں تباہ و برباد ہو گئیں اور زوال کے بعد اسلام کو پھر ترقی حاصل ہوئی۔

(۲) یہ سب کچھ ہمارے محبوب اور فتح مند بادشاہ کے ذریعے حاصل ہوا ہے جب وہ جنگ کے لئے تیار ہوتا ہے تو وہ اسلام کی شمشیر برہنہ کا کام دیتا ہے۔

(۳) بادشاہ اپنی بلند ہمتی اور دُور اندیشی کے ساتھ ہمارے پاس آیا تو ہم اس کے گندم گوں نیزوں اور سفید تلواروں کے ذریعہ غالب آ گئے۔

(۴) اس لئے اللہ نے اس کا شکر ادا کرنا اس طرح واجب قرار دیا ہے جس طرح دوسرے واجبات و فرائض ہیں [3]

شیخ شہاب الدین ابو شامہ نے بھی اس موقع پر یہ اشعار کہے ہیں (ترجمہ)

(۱) تاتاری اسلامی شہروں پر غالب آ گئے تو اُن کے مقابلے کے لئے ایک ترکی اپنی جان قربان کرنے کے لئے آیا (۲) اس نے شام میں انہیں تباہ و برباد کر دیا اور ان کا شیرازہ منتشر کر دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ ہر چیز کی آفت اسی کی جنس میں سے نمودار ہو جاتی ہے [4]

---

[1] النجوم الزاہرہ جلد ۷ صفحہ ۷۷ مطبع دار الکتب [2] معجم البلدان از یاقوت کی جلد ۶/۲۵۴ میں یہ مذکور ہے انمیں جالوت عجمی اور غیر منصرف لفظ ہے یہ پر لطف قصبہ فلسطین کے علاقے میں بیسان اور نابلس کے درمیان ہے جس پر رومی عرصہ دراز تک قابض رہے یہاں تک کہ سلطان صلاح الدین یوسف بن ایوب نے ۵۷۹ھ میں ان کو نکال باہر کیا [3] النجوم الزاہرہ جلد ۷ صفحہ ۸۲ [4] النجوم الزاہرہ جلد ۷ صفحہ ۸۲۔

یہ فتح اس بات کی تمہید ثابت ہوئی کہ سلطان قطز مصر کے علاوہ شام کا حاکم بھی مقرر ہو جائے چنانچہ شام کے حکام نے اس کے پاس آکر اسے پورے شام کا حاکم تسلیم کر لیا اور اس کا اعلان بھی کر دیا اس طرح مصر و شام دونوں ملک ایک حاکم کے ماتحت ہو گئے جو مصر میں رہتا تھا اور اس کا نائب شام میں حکومت کرتا تھا جیسا کہ تاریخ مصر النجوم الزاہرہ کا مصنف ابوالمحاسن لکھتا ہے۔

"الملک المظفر پہلا بادشاہ ہے جو شام کا حاکم ہوا اور ایک ترک حاکم اس کا وہاں نائب مقرر ہوا۔[1]

مصر کی حکومت

اب ہم ۶۵۶ھ سے ۶۵۹ھ تک مصری حکومت کا حال بیان کرتے ہیں اس وقت ممالیک مصر، مصر کے مستقل اور آزاد بادشاہ تھے انہیں مکمل آزادی حاصل تھی تاہم وہ چاروں طرف خطروں سے گھرے ہوئے تھے وہ خطرے یہ تھے۔

(۱) ان مغلوں کے حملوں کا خطرہ تھا جو اسلامی ممالک میں گھس آئے تھے انہیں ممالیک نے عین جالوت کی جنگ میں آگے بڑھنے سے روک دیا تھا۔

(۲) مصر کی سلطنت حاصل کرنے کے لئے خود ممالیک مصر (وہ حکام جو غلامی سے آزادی حاصل کرنے کے بعد طبقہ امراء میں شامل ہو گئے تھے) میں اندرونی طریقے سے مخالفت جاری تھی۔

(۳) سابق شاہی خاندان والوں کے کچھ افراد حکومت کے دعویدار بن جاتے تھے اور عوام ان کی پیروی کرنے لگ جاتے تھے۔

ان تفصیلات کو معلوم کرنے کے لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم پیچھے کی طرف لوٹ کر اس عہد کے واقعات کا جائزہ لیں۔

ترکی سلاطین مصر

مصر کا سب سے پہلا ترک بادشاہ سلطان الملک المعز عزالدین ایبک تھا کیونکہ مصری امراء نے متفقہ طور پر اسے سلطان بنایا تھا جبکہ معظم توران شاہ کو قتل کر دیا گیا تھا اور ملکہ شجرۃ الدر اس کی جانشین ہو گئی تھی اس کی بیعت ماہ ربیع الآخر کے آخر میں ۶۴۸ھ میں ہوئی۔

وہ کچھ عرصے تک مصر کا حاکم رہا آخر کار اس کی بیوی شجرۃ الدر نے اسے حمام میں قتل کر دیا اور اس کے قتل کرنے میں نوکروں نے بھی اس کی مدد کی اس کی وجہ یہ تھی کہ بادشاہ نے دوسری عورت سے نکاح کرنے کا ارادہ کیا تھا اسے منگل کے دن ۲۳ ربیع الاول ۶۵۵ھ میں قتل کیا گیا۔

اس کے بعد اس کا فرزند سلطان الملک المنصور نورالدین علی بروز پنجشنبہ ۲۵ ربیع الاول ۶۵۵ھ میں مصر کا بادشاہ ہوا آخر کار سلطان قطز نے ۱۷ ذوالقعدہ ۶۵۷ھ میں اس کے خلاف سازش کر کے

---

[1] النجوم الزاہرہ جلد ۷ صفحہ ۸۳۔

اس سے سلطنت چھین لی۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بغداد کی تباہی الملک المنصور نور الدین علی کے زمانے میں ہوئی اور اس کے بعد الملک المظفر قطز بروز شنبہ ۱۷ ذوالقعدہ ۶۵۷ھ میں بادشاہ مصر ہوا اس نے تقریباً ایک سال تک حکومت کی تھی کہ ظاہر بیبرس نے ماہ ذوالقعدہ ۶۵۸ھ میں اسے قتل کر دیا۔ اس کے عہد میں عین جالوت کے مقام پر تاتاریوں کو شکست ہوگئی اور وہی سب سے پہلے شام و مصر دونوں ممالک کا بادشاہ مقرر ہوا۔

اس کے بعد سلطان الملک الظاہر رکن الدین ابوالفتح بیبرس بن عبداللہ البندقداری[ع۱] بادشاہ ہوا وہ مصر و شام اور حجاز کا بادشاہ تھا اور ترکی نسل کا چوتھا بادشاہ تھا اس کی وفات بروز پنجشنبہ ۲۹ محرم ۶۷۶ھ میں ہوئی [ع۲]

خلیفہ اور سلطان خلافت سے مراد یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کے نائب بن کر تمام مسلمانوں کی ذمہ داریوں کو پورا کیا جائے۔ خلیفہ کا حکومت کے پہلے طبقہ سے تعلق ہے خلیفہ بننے کے دو طریقے تھے، پہلا طریقہ یہ تھا کہ ارباب حل وعقد مل کر کسی ایک شخص کے ہاتھ پر بیعت کریں جیسے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنایا گیا تھا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ خلیفہ کی طرف سے کسی شخص کو نامزد کیا جائے جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیق نے حضرت عمر فاروق کو نامزد کیا تھا [ع۳]

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفائے راشدین، اموی خلفاء اور بغداد میں عباسی خلفاء اندلس میں اموی خلفاء اور بغداد میں خلافت کے خاتمہ کے بعد مصر میں دوبارہ عباسی خاندان کے لوگ خلیفہ ہوئے۔

"قاہرہ میں عباسی خلیفہ کے ہاتھ پر سلطان، علماء اور قاضی بیعت کرتے تھے پھر خلیفہ تمام انتظامی امور کے اختیارات سلطان کے سپرد کر دیتا تھا۔ منبروں پر خطبات میں سلطان سے پہلے خلیفہ کے لئے دعائے خیر کی جاتی تھی البتہ سلطان کی مخصوص نماز گاہ جو قلعہ الجبل میں ہوتی تھی، اس سے مستثنیٰ تھی۔ اس کے علاوہ باقی تمام انتظامی امور کا مختار کل سلطان ہوتا تھا وہ جس کو چاہے، حاکم مقرر کرے اور جس کو چاہے معزول کرے اور جسے چاہے جاگیریں عطا فرمائے یہاں تک کہ خود خلیفہ کو وہی جاگیر عنایت کرتا تھا۔

ع۱ بندقداری بندقدار سے منسوب ہے یہ فارسی مرکب لفظ ہے جس کے معنی "کیسہ بردار" ہیں۔ بندق امیر یا سلطان کے پیچھے ہوتا ہے۔ یہ بادشاہ سب سے پہلے امیر ایدکین البندقدار کا غلام تھا پھر الملک الصالح نجم ابوایوب کے پاس منتقل ہوگیا۔ حاشیہ النجوم الزاہرہ جلد ۷ صفحہ ۹۴ صبح الاعشیٰ ۵/۵۸ ۔ ع۲ ۔ ملاحظہ ہو السلوک قسم ۲ جلد ۲ ص ۴۱۹-۴۴۲ النجوم ج ۷/۲۳۰، ۲۴۴، ۲۵

ع۳ ۔ صبح الاعشیٰ از قلقشندی ۳/۲۵۴ و ۹/۲۵۲۔

۸۱۵ھ تک معاملات اسی طریقے سے چلتے رہے مگر جب امام مستعین باللہ مستقل خلیفہ ہو گئے تو منبروں پر صرف انہی کے لئے دعائے خیر پڑھی جاتی تھی۔

جن لوگوں نے سلاطین کے نام خلفا کے عہد نامے پڑھے ہیں انہیں یہ معلوم ہے کہ خلفاء دین و دنیا کی تمام چیزوں کے اختیارات سلاطین کی طرف منتقل کر دیتے تھے، جیسا کہ کتاب صبح الاعشیٰ میں مذکور ہے خلیفہ اپنے تقرر نامے میں اسی طرح کہا کرتا تھا۔

"میں نے مسلمانوں کے تمام کام تمہیں سونپ دیتے ہیں اور دین کے تمام معاملات بھی تمہاری طرف منتقل کر دیئے ہیں" ع۱

سلطان اور ملک

سلطان کا مرتبہ دوسرے درجے پر ہے یہ مرتبہ اسے دو طریقوں سے حاصل ہوتا ہے پہلا طریقہ یہ ہے کہ خلیفہ کی طرف سے سلطان مقرر کیا جائے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ سابق سلطان کی طرف سے اسے یہ مرتبہ عطا کیا جائے۔ ع۲

سلطان اور ملک کا فرق صبح الاعشیٰ میں کتاب الفروق فی اللغۃ از عسکری کے حوالے سے یہ بتایا گیا ہے کہ ملک (بادشاہ) حاکم عام کو کہتے ہیں اور سلطان کا اطلاق ہر قسم کے افسر پر کیا جاتا ہے ع۳ اسی وجہ سے فقہاء۔ قاضی یا حاکم شہر کو سلطان کہتے ہیں لہٰذا ملک کا مفہوم خاص ہے اور سلطان کا مفہوم عام ہے۔

سب سے پہلے جسے ملک کا لقب دیا گیا وہ فاطمی خاندان کا ایک وزیر ہے جس کا نام رضوان تھا اس کا لقب الملک الافضل تھا۔ اس کے بعد صورت حال بدستور رہی۔ جب سلطان صلاح الدین ایوبی کے عم محترم اسد الدین شیر کوہ ہماضد کے وزیر مقرر ہوئے تو انہیں الملک المنصور کا لقب دیا گیا۔ ان کے بعد جب ان کے وزیران کے بھتیجے صلاح الدین ہوئے تو انہیں الملک الناصر کا لقب دیا گیا پھر وہ خود مستقل بادشاہ ہو گئے تو ملک کا لقب خاندان ایوبی کے بادشاہوں کے لئے مستعمل ہو گیا جب حکومت ممالیک مصر کی طرف منتقل ہوئی تو جو حاکم عام ہوتا تھا اسے الملک کے لقب سے پکارا جاتا تھا جیسے ایبک ترکمانی اور ظاہر بیبرس وغیرہ تھے ع۴

یہ ملحوظ خاطر رہے کہ بادشاہ کے لئے سلطان اور ملک دونوں القاب استعمال کئے جاتے تھے چنانچہ کتاب النجوم الزاہرہ میں جا بجا مختلف صفحات پر خاندان ایوبی اور ممالیک کے بادشاہوں کے لئے ملک اور سلطان دونوں القاب استعمال کئے گئے ہیں۔ پچھلے امراء بھی مختلف طبقوں کے ہوتے تھے ایک طبقہ امراء وہ ہوتا تھا جن کی تعداد سو سوار ہوتی تھی اور ان میں سے ہر ایک ہزار سواروں پر مقدم ہوتا تھا جو اس سے

ع۱ صبح الاعشیٰ ۳/۲۷۹، ۲۸۰ ع۲ صبح الاعشیٰ ۹/۲۵۲ ع۳، ع۴ صبح الاعشیٰ ۹/۳۹۶۔

کم درجے کے امراء ہوتے تھے۔ بہر حال یہ اعلیٰ طبقے کے امراء ہوتے تھے اور بڑے افسر اور عہدیدار انہی میں سے ہوا کرتے تھے ع۱

یہ لوگ بادشاہ ہونے سے پیشتر امیر کے لقب سے مشہور ہوتے تھے مگر جب وہ حاکم عام بن جاتے تھے تو وہ سلطان اور ملک کے لقب سے سرفراز ہو جاتے تھے مثلاً تاریخی کتاب النجوم الزاہرہ میں یہ مذکور ہے "پھر ماہ شعبان میں لوگوں میں بہت سی افواہیں پھیل گئیں کہ الملک المنصور امیر سیف الدین قطز المعزی کی جانب سے بدل گیا ہے" ع۲ اسی قطز کے بارے میں جب وہ بادشاہ ہو گیا تو یہ مذکور ہے۔

"السلطان الملک المظفر قطز بن عبداللہ المعزی مصر کے تیسرے ترک بادشاہ ہیں" ایک دوسری مثال النجوم الزاہرہ میں یوں مذکور ہے۔ "ماہ شوال میں سلطان کو دمشق میں یہ خبر ملی کہ تاتاریوں کے شکست کھا کر بھاگنے والے مرد اور عورتوں کا امیر رکن الدین بیبرس بندقداری نے تعاقب کیا"

جب بیبرس بادشاہ ہو گیا تو اس کے بارے میں یہ الفاظ مذکور ہیں۔

"السلطان الملک القاہر ثم الظاہر رکن الدین ابو الفتوح بیبرس بن عبداللہ بندقداری صالحی نجمی ایوبی ترکی، مصر و شام و حجاز کے بادشاہ ہو گئے ہیں اور وہ چوتھے ترک بادشاہ ہیں"

اسی طرح سیف الدین قلادون کو بادشاہ بننے سے پیشتر، امیر کے لقب سے پکارا جاتا تھا مگر جب وہ بادشاہ ہو گئے تو انہیں سلطان اور ملک کے لقب سے پکارا جانے لگا ع۳

بعض امراء ایسے ہوتے ہیں جن کے دس سوار مقرر تھے اور کچھ کے بیس سوار ہوتے تھے انہیں بھی امراء العشرات میں شمار کیا جاتا تھا اس طبقہ کی تعداد کا کوئی ضابطہ مقرر نہ تھا انہیں لوگوں میں سے چھوٹے چھوٹے افسر اور عہدیدار ہوتے تھے ع۴ کچھ امراء کے لئے پانچ سوار مقرر ہوتے تھے ایسے امراء بہت کم ہوتے تھے بالخصوص مصر میں ایسے لوگ شاذ و نادر ہوتے تھے ایسے افراد، بالعموم امراء کی اولاد ہوتی تھی جنہیں ان کے بزرگوں کا لحاظ رکھتے ہوئے یہ رعایت دی جاتی تھی ع۵

مصر میں خلافت کی بحالی

ظاہر بیبرس بادشاہ مصر نے یہ ارادہ کیا کہ عباسی خاندان میں سے کسی کو خلیفہ مقرر کیا جائے تاکہ وہ اپنے آپ کو حامی اسلام ظاہر کر سکے اور خلیفہ کے ذریعے اپنے اختیارات حاصل کر کے اپنی بادشاہت کا شرعی ثبوت حاصل کر سکے کیونکہ کسی کے لئے اس کی بادشاہت پر اعتراض کرنے کی گنجائش نہیں رہے گی۔ لہٰذا جب اسے معلوم ہوا کہ عباسی

ع۱ صبح الاعشیٰ ۴/۱۴ ع۲ النجوم الزاہرہ ۷/۴۳ ع۳ النجوم الزاہرہ ۷/۲۸۶، ۲۹۲ ع۴ و ع۵ صبح الاعشیٰ از قلقشندی ۴/۱۵۔

خاندان کے ایک فرد ابوالقاسم احمد دمشق پہونچ گئے ہیں تو اس نے اپنے نائب کو حکم دیا کہ وہ ان کی تعظیم و تکریم بجا لائے اور انہیں دمشق کے دربانوں کے ساتھ روانہ کرے [1]

جب ابوالقاسم احمد قاہرہ ۸ رجب ۶۵۹ھ میں پہونچے تو ان کا استقبال، بادشاہ، وزیر، قاضی القضاۃ تاج الدین عبدالوہاب ابن بنت الاعز اور دیگر علماء و مؤذنین اور یہود و نصاریٰ نے کیا۔

۱۳ رجب کو پیر کے دن ان کے لئے قلعے میں ایک مجلس منعقد کی گئی جس میں شیخ الاسلام عزالدین ابن عبدالسلام اور وہ اہل عرب شریک ہوئے جو ابوالقاسم احمد کے ساتھ ان کا صحیح نسب ثابت کرنے کے لئے آئے ہوئے تھے۔ جب قاضی القضاۃ کو ان کے صحیح النسب ہونے کا ثبوت مل گیا تو سب سے پہلے انہوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی پھر بادشاہ نے بیعت کی اس کے بعد عزالدین ابن عبدالسلام اور دیگر امراء اور وزراء نے بیعت کی [2] اس طرح ظاہر بیبرس کا یہ مقصد پورا ہوا کہ وہ عباسی خلافت کو بحال کرے خلافت کی بیعت کے بعد خلیفہ نے ظاہر کو اسلامی ممالک اور ان علاقوں کو حاکم مقرر کیا جسے وہ کفار سے لڑکر فتح کرے۔

مصر میں عباسی خلافت کچھ عرصے تک قائم رہی آخر کار جب خلیفہ متوکل عثمان، ترک بادشاہوں کے حق میں خلافت سے دستبردار ہو گئے تو خلافت سلاطین عثمانیہ کی طرف منتقل ہو گئی اور انہوں نے اسلامی خلافت کے تمام حق حاصل کر لئے [3]

خلیفہ کی حیثیت

جب ممالیک مصر نے مصر میں خلافت کو بحال کیا تو ان کا یہ کام نیک نیتی پر مبنی نہ تھا ان کا مقصد صرف اپنی حکومت کو مستحکم کرنا تھا اس لئے وہ حکومت اور سلطنت کے تمام کاموں میں خود مختار ہو گئے اور خلیفہ کے لئے صرف یہ کام رکھا گیا کہ وہ نئے بادشاہ مقرر کیا کرے اسے سرکاری تقریبوں کے موقع پر محض زیب و زینت کے لئے شریک کیا جاتا تھا، چونکہ اسے مسلمانوں کا مذہبی پیشوا سمجھا جاتا تھا اس لئے نئے بادشاہ کے تقرر کے موقع پر اسے لایا جاتا تھا اور اس کا نام خطبات میں لیا جاتا تھا۔

سلطان ظاہر بیبرس نے خلیفہ حاکم بامر اللہ کو بہت تنگ کیا انہیں ۶۶۱ھ میں قلعہ الجبل میں مقید کر دیا گیا اور تیس سال تک کسی کو ان سے ملاقات کرنے کی اجازت نہیں دی گئی [4]

---

[1] السلوک ج ا القسم الثانی ص ۴۴۸ [2] النجوم الزاہرہ جلد ۷ ص ۱۱۰ السلوک جلد اول القسم الثانی ۴۴۹۔ ان دونوں کتابوں میں متفقہ طور پر یہ مذکور ہے کہ قاضی القضاۃ نے سب سے پہلے بیعت کی البتہ سیوطی نے یہ کہا ہے کہ شیخ الاسلام عزالدین ابن عبدالسلام نے سب سے پہلے بیعت کی۔ حسن المحاضرہ جلد ۲ ص ۴۴۔ [3] مصر میں ممالیک کی حکومت کی تاریخ از سر ولیم میور، ترجمہ محمود عابدین و سلیم حسن ص ۱۸۴۔ [4] تاریخ الممالیک البحریہ از ڈاکٹر علی ابراہیم حسن ص ۲۳۰۔ یہ واقعہ اس وجہ سے عجیب و غریب نہیں ہے کہ الحاکم بامر اللہ روز پنجشنبہ (بقیہ ص ۳۶ پر)

اس طرح جب سلطان ناصر محمد بن قلادون ابوالربیع سلیمان پر ناراض ہوا تو اس نے حکم دیا کہ وہ ۷۳۷ھ میں قوص چلے جائیں چنانچہ وہ اپنی اولاد اور خاندان کے ہمراہ وہاں چلے گئے۔ اس طرح خلیفہ سلطان کے لئے محض کھلونے کا کام دیتا تھا جس کے ذریعے وہ اپنا دل بہلاتا اور کھیلتا تھا۔ اسی وجہ سے عوام کے دلوں سے خلیفہ کی عزت اور رعب جاتا رہا تھا کیونکہ وہ دیکھتے تھے کہ سلاطین خود مختار بنے ہوئے ہیں اور انہوں نے خلفاء کو بالکل نظر انداز کر رکھا ہے عوام میں خلیفہ کی بے وقعتی کا سب سے بڑا اور واضح ثبوت یہ ہے کہ جب الملک الناصر محمد بن قلادون مجبور ہو کر بادشاہت سے دستبردار ہو گیا تھا اور اس کے بعد اس نے حکومت حاصل کرنے کی کوشش کی تو اس وقت الملک المظفر رکن الدین بیبرس چاشنی گیر بادشاہ تھا۔ اس نے یہ اعلان کیا کہ خلیفہ نے اسے بادشاہت کا حق عطا کیا ہے جب خلیفہ کا فرمان عوام کے سامنے پیش کیا تو لوگوں نے اس فرمان کا نہایت حقارت کے ساتھ مذاق اڑایا اور وہ کہنے لگے

"خلیفہ کون ہے اس کی حکومت تو ہوا پر قائم ہے" ۲

النجوم الزاہرہ میں مذکور ہے کہ خلیفہ کا یہ فرمان جو بیبرس کی خلافت کے حق میں تھا، قاہرہ کی جامع مسجدوں میں پڑھا گیا۔ جب پڑھنے والے نے الملک الناصر کا ذکر کیا تو عوام بار بار یہ نعرہ لگانے لگے "اللہ اسے نصرت عطا کرے۔ اللہ اسے نصرت عطا کرے" جب الملک المظفر (بیبرس) کا نام پڑھا گیا تو لوگ چلانے لگے "نہیں ہم اسے نہیں چاہتے ہیں" اس کے بعد قاہرہ میں ہنگامہ برپا ہو گیا۔ ۳

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر خلیفہ کا قول ان کی خواہشوں کے خلاف ہوتا تھا تو وہ اسے در خور

(بقیہ صفحہ ۳۵) ۹ محرم ۶۶۱ھ سے لے کر تا وفات خود ۸ ارجمادی الاولی ۶۹۵ھ تک خلیفہ رہے۔ ملاحظہ ہو النجوم الزاہرہ ۷/۲۱۱۔ یہاں تاریخ بیعت مذکور ہے۔ نیز ملاحظہ ہو یہی کتاب ۸/۴۷ ا ۱ یہ رکن الدین بیبرس سلطان ظاہر بیبرس سے مختلف دوسرا بادشاہ تھا ظاہر بیبرس بندقداری تقریباً ۶۲۰ھ کے درمیان پیدا ہوا اور سلطان قطز کے قتل پر ماہ ذوالعقدہ ۶۵۸ھ میں شاہ مقرر ہوا، اور ۲۹ محرم ۶۷۶ھ میں وفات پائی النجوم الزاہرہ ۷/۸۹-۹۴ مگر بیبرس چاشنی گیر بن عبداللہ، منصوری، الملک المنصور قلادون البرجیہ کا غلام تھا وہ سلطان ناصر محمد بن قلادون کے دستبردار ہونے کے بعد ۷۰۸ھ میں بادشاہ مقرر ہوا ملاحظہ ہو النجوم الزاہرہ ۸/۲۲۲ چاشنی گیر (چاشنی گیر؟) کا مفہوم یہ ہے کہ امیر یا بادشاہ کے کھانے پینے سے پہلے کھانے اور پینے کی چیزوں کو چکھنے والا تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ کسی اس کے کھانے پینے کی چیزوں میں زہر نہ ملا دیا ہو۔ یہ لقب دو فارسی الفاظ سے مرکب ہے چاشنی اور گیر ملاحظہ ہو حاشیہ النجوم الزاہرہ جلد ۷ ص ۴۔ وصبح الاعشیٰ ۵/۶۰/۴

۲ھ تاریخ دولۃ الممالک فی مصر از ولیم میور ترجمہ محمود عابدین و سلیم حسن ص ۷۷ پہلا ایڈیشن خلیفہ ابوالربیع سلیمان العباسی

۳ھ النجوم الزاہرہ جلد ۸ ص ۲۶۴۔

اعتماد نہیں سمجھتے تھے اور اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ شخصیتوں کی غلامی سے آزاد ہونے لگے تھے کیونکہ خلیفہ اس زمانے میں ایک کمزور انسان تھا جس کے پاس نہ کوئی طاقت تھی اور نہ اسے کوئی اختیار حاصل تھا"

سلاطین کے باہمی جھگڑے

ملک کی تاریخ کا یہ عہد اندرونی جھگڑوں سے بھرا ہوا ہے۔ کیوں کہ خود سلاطینِ مصر کی زندگی امراء کے رحم و کرم پر موقوف ہوتی تھی۔ امراء جس سے خوش ہوتے تھے اسے حکومت کرنے کی اجازت ہوتی تھی اور جس بادشاہ پر ناراض ہو جاتے تھے تو وہ اسے گوناگوں عذاب میں مبتلا کرتے تھے اس صورت میں وہی خوش نصیب سمجھا جاتا تھا جو خود بخود حکومت سے دستبردار ہو جائے، جو بدنصیب ہوتا تھا وہ بری طرح سے مارا جاتا تھا۔ مثال کے طور پر وہ واقعہ بیان کیا جاتا ہے جو سلطان اشرف صلاح الدین خلیل کے ساتھ ہوا۔ یہ ایک بہادر حوصلہ مند بادشاہ تھا مگر امراء اس کے برخلاف ہو گئے چنانچہ ایک دن جب کہ وہ شکار کے لئے باہر نکلا ہوا تھا، امیر بیدرا لپک کر اس کے پاس آیا اور اس پر تلوار کا وار کر کے کندھے تک اس کا ہاتھ کاٹ ڈالا۔ اس کے بعد امیر حسام الدین لاجین آیا۔ یہ وہ شخص تھا جو کچھ عرصے کے بعد بادشاہ بنا تھا۔ اس نے بیدرا سے کہا۔

"اے منحوس! جو شخص مصر و شام کی حکومت کا طلب گار ہو کیا اس کی ایسی ضرب ہوتی ہے؟" یہ کہہ کر اس نے بادشاہ کے کندھے پر تلوار مار کر کندھے کو اتار دیا۔ ان دونوں کے بعد امیر بہادر راس[1] آیا اس نے تلوار لے کر اس کے پشت میں بھونک دی اور اس کا کام تمام کر ڈالا۔[2]

اس کے بعد اس کے بھائی ناصر الدین ابو الفتوح محمد کو جس کی عمر نو سال تھی، اس کا قائم مقام بنایا گیا وہ ۶۹۴ھ تک بادشاہ بنا رہا، پھر اسے معزول کر دیا گیا اور اس کی جگہ پر زین الدین کیتبنا بادشاہ مقرر ہوا۔ ۶۹۶ھ میں اسے بھی معزول کر دیا گیا۔ پھر حسام الدین لاجین بادشاہ ہوا اور وہ ۶۹۸ھ میں قتل کر دیا گیا۔[3]

عوام کا ہنگامہ

پھر الناصر محمد بن قلاوون کو دوبارہ بحال کیا گیا وہ ۷۰۸ھ تک بادشاہ رہا اس کے بعد اس نے حج کے بہانے سے مصر کو چھوڑا مگر اس کا ارادہ کرک میں رہنے کا تھا۔ کیونکہ اس کی نقل و حرکت پر پابندی تھی اور امراء سلطنت کے کاموں میں خود مختار ہو گئے تھے اس لئے اس نے اپنے آپ کو معزول کر لیا اور اس کے بجائے بیبرس چاشنی گیر بادشاہ بن گیا تھا۔ مگر جب ناصر نے کرک سے واپس آنے کا ارادہ کیا تو بیبرس نے خلیفہ سے معاہدۂ خلافت کی تجدید کرائی۔ جب یہ عہد نامہ

---

[1] اس کا کام یہ ہوتا تھا کہ وہ شاہی غلاموں کی نگرانی کرے تا کہ انہیں پابند کر کے رکھے [2] النجوم الزاہرہ جلد ۸ ص ۱۷

[3] حسن المحاضرۃ جلد ۲ ص ۹۷

قاہرہ کی مسجد میں پڑھا گیا تو عوام نے ہنگامہ برپا کر دیا کیونکہ وہ ناصر کے طرفدار تھے۔ ناصر نے بھی موقع سے فائدہ اٹھایا۔ پہلے وہ دمشق آیا اور وہاں سے مصر کی طرف روانہ ہو گیا۔ اس کی آمد کی خبر سن کر بیبرس اسوالن بھاگ گیا لہذا جب ناصر مصر میں داخل ہوا تو تمام لوگوں نے اس کی اطاعت کی۔ اس موقع پر ناصر نے اپنے حریف کو معاف نہیں کیا بلکہ اُسے گرفتار کر کے اسے مقید کر دیا اور پھر گلا گھونٹ کر اُسے مروا ڈالا۔ ناصر کی حکومت ۷۴۱ھ تک قائم رہی ع۱

نوعمر بادشاہ

اس کے بعد اس کا بیٹا ابوبکر بادشاہ ہوا۔ ابھی وہ دو مہینے حکومت کرنے نہیں پایا تھا کہ ۷۴۲ھ میں اسے معزول کر دیا گیا اور وہ اور اس کے بھائی قوص کی طرف جلاوطن کر دیئے گئے اور پھر وہیں اس کا کام تمام کر دیا گیا۔ اس کے بعد اس کے بھائی علاؤالدین کمک کو جس کی عمر چھ سال تھی تخت سلطنت پر بٹھایا گیا وہ بھی چھ مہینے کے بعد معزول کر دیا گیا اور نظر بند کر دیا گیا، نظر بندی کی حالت میں وہ فوت ہو گیا۔ اس کے بعد اس کا بھائی شہاب الدین احمد الناصر تخت نشین ہوا۔ چالیس دن کے بعد اُسے بھی معزول کر دیا گیا ع۲ یہ واقعہ ۷۴۲ھ کا ہے ۷۴۵ھ میں وہ بھی مقتول ہوا۔

سلاطین مصر کی معزولی

ان واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ سلاطین مصر کو آرام اور چین نصیب نہیں ہوا، انہیں ہر وقت معزولی، قتل اور ذلت و رسوائی کا خطرہ لگا رہتا تھا اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ بعض سلاطین بہت نوعمر تھے جس کا نتیجہ یہ ہوا تھا کہ بعض اُمراء سلطنت حاصل کرنے کے خواہاں ہو کر کم عمر بادشاہوں سے سلطنت چھین لیتے تھے جیسا کہ قلاوون نے کیا۔ وہ سلطان سلامش ابن ظاہر بیبرس کے عہد میں امور سلطنت کا منتظم تھا اسی لئے وہ جلد خود مختار بادشاہ ہو گیا اور اس کے سابق بادشاہ کو الگ کر دیا۔ اسی طرح محمد بن قلاوون کے فرزندوں کا حشر ہوا کہ ان میں سے کسی کا عہد حکومت طویل نہیں رہا۔

ان ناخوشگوار حالات کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ قوم اُس طبقہ کے خلاف ہو گئی جو اس قسم کی سازشیں کرتا تھا اور سلاطین کی آزادی میں مداخلت کرتا یہ کام طبقہ امراء کا ہوتا تھا ایسی صورت میں عوام کی ہمدردیاں، سلاطین کے ساتھ ہوتی تھیں بالخصوص جب کہ کوئی بادشاہ انصاف پسند ہو اور حکمت و دانائی کے ساتھ حکومت کرتا ہو جیسا کہ سلطان ناصر محمد بن قلاوون تھا۔ اس کا عہد حکومت طویل رہا وہ بہت اچھا اور منصف سیاست دان تھا اس لئے رعایا اس سے محبت کرتی تھی۔

ع۱ حسن المحاضرۃ جلد دو، ص ۷۵ - ۷۶ - ۷۷ - ۷۷ ع۲ حسن المحاضرہ جلد ۲۔

سلاطین کے ساتھ قوم کے تعلقات

سلاطین ممالیک مصر اسلام کے حامی اور محافظ کی حیثیت سے قوم کے سامنے نمودار ہوئے انہوں نے نازک موقعوں پر مسلمانوں کی حفاظت کی اور جب بغداد میں خلافت کا نام ونشاں مٹ گیا اس وقت انہوں نے عباسی خلافت کو مصر میں بحال کیا اور اسلامی ممالیک پر تاتاری حملوں کو روکا سب سے بڑی بات یہ تھی کہ وہ خود بنفس نفیس ان جنگی معرکوں میں شریک ہوتے تھے، خود بھی لڑتے تھے اور جنگجو سپاہیوں کی حوصلہ افزائی بھی کرتے تھے جیسا کہ النجوم الزاہرہ کے مؤلف نے سلطان ظاہر بیبرس کی بہادری کا حال ایک جنگی معرکہ میں اس طرح بیان کیا ہے۔

سلطان ظاہر بیبرس

" پھر سلطان ظاہر بیبرس نے بذات خود حملہ کیا جب سپاہیوں نے یہ حالت دیکھی تو انہوں نے بھی متحدہ طور پر اسی طرح جاں فروشی کے ساتھ حملے شروع کر دیئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تاتاری فوج اپنے گھوڑوں سے اتر آئی اور پیادہ لڑنے لگی وہ نہایت بہادری کے ساتھ موت کے خلاف جنگ کرنے لگی مگر انہیں کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوا سلطان ظاہر اور اس کا لشکر بھی صبر واستقلال کے ساتھ جنگ کرتا رہا۔ بادشاہ بذات خود حملہ آور شیر کی طرح دشمن پر حملے کرتا رہا وہ خطرناک مقامات میں خود گھس جاتا تھا اور اپنے ساتھیوں کی حوصلہ افزائی کر کے ان کے سامنے جہاد میں شہادت کی قدر وقیمت کو واضح کرتا تھا۔ آخر کار اللہ تعالی نے اس پر فتح ونصرت نازل کی[1]

صرف دشمنوں کے مقابلے میں اس کے جنگی کارنامے ہی مشہور نہیں ہیں بلکہ وہ رعایا کے مفادات کا بہت خیال رکھتا تھا اور عدل وانصاف کے ساتھ لوگوں پر حکومت کرتا تھا۔ وہ مظلوموں کی دادرسی کرتا تھا اور عوام کے حقوق کا محافظ تھا۔[2]

سلطان ظاہر بیبرس نے عوام پر احسان کر کے اور اپنی بخشش وسخاوت کے ذریعے رعایا کے دلوں پر قبضہ کر لیا تھا چنانچہ اس کے بارے میں النجوم الزاہرہ کے مؤلف لکھتے ہیں۔

" وہ ہر سال دس ہزار من (اردب) گیہوں غریبوں، مسکینوں اور خانقاہ نشینوں پر صرف کرتا تھا۔ گو فوجیوں کے یتیم بچوں کی تعداد بہت زیادہ ہو گئی تھی تاہم اس نے ان کے معقول گزارے کے لئے وظائف مقرر کر رکھے تھے۔ اس نے ایک قسم کا وقف صرف اسی کام کے لئے مقرر کیا تھا کہ اس کے ذریعے ان مسافروں کی تجہیز وتکفین کی جائے جو قاہرہ اور مصر میں فوت ہو جائیں۔ نیز ایک دوسرا

---

[1] النجوم الزاہرہ جلد ۷ ص ۱۶۸ [2] النجوم الزاہرہ جلد ۷ ص ۱۶۲

وقف صرف اسی کام کے لئے مخصوص کر دیا تھا کہ اس کی آمدنی سے روٹیاں خرید کر غریب مسلمانوں میں تقسیم کی جائیں۔

ایسے رفاہ عام کے کاموں کا نتیجہ یہ ہوا کہ عوام اس کی حمایت میں کمربستہ ہو گئے اور اس سے محبت کرنے لگے کیونکہ وہ ان کے ساتھ انصاف کرتا تھا اور جنگوں میں ان کے ساتھ مل کر داد شجاعت دیتا تھا اور کمزور انسانوں کے ساتھ ہمدردی کرتا تھا۔

سلطان ظاہر بیبرس ان بادشاہوں میں سے ایک تھا جو عوام

سلطان الناصر ابن قلادون کی مرضی کے مطابق حکومت کرتے تھے۔ سلطان الناصر محمد بن قلادون بھی اس معاملے میں اس سے کم تر نہ تھا کیونکہ جب وہ دوبارہ بادشاہ بن کر ۶۹۸ھ میں مصر واپس آیا تو عوام نے نعرۂ تکبیر بلند کئے اور نہایت خوشی اور شادمانی کا اظہار کیا اور اس کا پرتپاک خیر مقدم کیا چنانچہ تاریخ میں اس طرح مذکور ہے۔

"امراء اور تمام لوگ اس کے استقبال کے لئے نکلے اور ہر ایک شخص اس قدر خوش تھا کہ قاہرہ اور مصر کا کوئی آدمی اس کا استقبال کرنے میں پیچھے نہیں رہا۔ لوگوں نے بادشاہ کے دوبارہ آنے پر جس قدر خوشی اور مسرت کا اظہار کیا اسے بیان نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی آمد پر قاہرہ اور مصر کو نہایت شان و شوکت کے ساتھ آراستہ کیا گیا۔ اس موقع پر لوگوں نے اپنے معاشی کام بند کر دیئے انھوں نے بادشاہ کے واپس آنے پر سجدۂ شکرانہ ادا کیا اور دعائیں مانگیں ؁۱"

قوم کو سلطان ناصر سے اس قدر محبت تھی کہ وہ مختلف تقریبوں پر اسے مبارک باد پیش کر کے اظہار مسرت کیا کرتی تھی۔ ایسا ہی ایک موقع اس وقت آیا جبکہ سلطان ناصر ایک جنگی معرکہ سے فتح یاب واپس آیا تو عوام کثرت کے ساتھ بادشاہ کے پاس پہونچے اور انھوں نے اسے فتح و نصرت کی مبارک باد پیش کی اور اس کے بخیر و عافیت واپس آنے پر خوشی کا اظہار کیا ؁۲

قوم نے نازک موقعوں پر بھی سلطان ناصر کی حمایت کی چنانچہ ایک روز لوگوں کو اس بات کا پتہ چلا کہ امراء سلطان کے برخلاف ہو گئے ہیں اور وہ اس کو قتل کرنے کی سازشیں کر رہے ہیں اس لئے فوراً سب لوگ سلطان کے دروازے پر جمع ہو گئے اور امراء کے خلاف ناراضگی کا اظہار کرنے لگے اور چلا کر کہنے لگے "یا ناصر! یا منصور! اللہ غداروں کو تباہ کرے گا اللہ اسے تباہ کرے گا جو ابن قلادون کے ساتھ غداری کرے گا۔"

؁۱ النجوم الزاہرہ جلد ۸ ص ۱۱۶ ؁۲ النجوم الزاہرہ جلد ۸ ص ۱۶۸۔

جب امراء نے یہ دیکھا کہ عوام سلطان کے زبردست حامی ہیں تو انہوں نے عوام کی مرضی کے آگے سر تسلیم خم کر دیا اسی وقت وہ سلطان کے پاس گئے اور زمین بوسی کے بعد اس کی دست بوسی کی۔ ع۱

اس طرح بخیر و عافیت یہ خطرہ دور ہو گیا اور اس خطرہ کو دور کرتے میں قوم کا بہت بڑا ہاتھ تھا جس نے اپنے بادشاہ کو بچا لیا۔

حوادث کے اثرات

ساتویں صدی ہجری کے آخری نصف زمانے میں اسلامی ممالک کو پے در پے صدموں سے دوچار ہونا پڑا، سب سے پہلا حادثہ بغداد کی تباہی تھا جس میں بہت سے علماء شہید ہوئے اور خلافت کا خاتمہ ہوا۔ اس کے بعد قاہرہ میں دوبارہ خلافت قائم ہوئی جو محض آنکھوں میں دھول جھونکنے کے برابر تھی اور برائے نام خلافت تھی اس کا اختیار صرف اتنا تھا کہ وہ سلاطین کا تقرر کیا کرے اس کے علاوہ سلطنت کے تمام کام سلاطین کے ہاتھوں ہوا کرتے تھے پھر تخت مصر حاصل کرنے کے لئے آپس میں جھگڑے رونما ہوئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلاطین یا تو معزول کر دئے جاتے تھے یا مارے جاتے تھے، بہر حال یہ عظیم ترین حوادث سیاسی زندگی کے پلیٹ فارم پر پیش ہوتے تھے اور اس کا نظارہ کرنے والے علماء وغیرہ کے مختلف طبقات تھے چونکہ ایسے موقعوں پر ہر قوم کا مہذب اور تعلیم یافتہ طبقہ حالات حاضرہ سے زیادہ متاثر ہوتا ہے اور اُسے ان چیزوں کا سب سے زیادہ شعور اور احساس ہوتا ہے، اسی وجہ سے ہم اس زمانے کی تاریخ میں یہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ ان حوادث سے علماء بہت زیادہ متاثر ہوئے اور عام قوم کے بارے میں ان کے افکار و خیالات میں زبردست تبدیلی پیدا ہوئی اور وہ محسوس کرنے لگے کہ ان پر قوم کی طرف سے بڑی بھاری ذمہ داری عائد ہوتی ہے وہ قوم کے نمائندے ہیں اس لئے انہیں قوم کے خیالات کی ترجمانی کرنی چاہیے اور جب اہم قومی فیصلے کئے جائیں تو اس وقت انہیں وہاں موجود رہنا چاہیئے۔

علماء کی حق گوئی

علماء نے سلاطین کے سامنے اکثر موقعوں پر حق گوئی سے کام لے کر اپنا شاندار ریکارڈ قائم کیا چنانچہ علامہ سیوطی تحریر کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ علماء کی ایک جماعت نے سلطان ظاہر بیبرس کی مرضی کے مطابق فتویٰ دیا تو شیخ محی الدین نووی اس کے سامنے کھڑے ہو کر کہنے لگے "انہوں نے تمہارے لئے جھوٹا فتویٰ دیا ہے" ع۲

امام نووی کی بے باکی

سیوطی لکھتے ہیں "جب سلطان ظاہر بیبرس تاتاریوں کے برخلاف لڑنے کے لئے شام روانہ ہوا تو اس نے علماء سے یہ فتویٰ حاصل کر لیا کہ "دشمن سے جنگ کرنے کے لئے زبردستی رعایا کا مال حاصل کرنا جائز ہے" شام کے علماء اور فقہاء نے اس کے حق میں فتویٰ

ع۱ النجوم الزاہرہ صفحات ۱۷۱-۱۷۲ ع۲ حسن المحاضرۃ جلد ۲ ص ۹۹

دیا تو اس نے پوچھا "کوئی اور عالم فتویٰ دینے والا باقی ہے یا نہیں؟" لوگوں نے کہا "ہاں۔ شیخ محی الدین نووی رہ گئے ہیں" اس نے انھیں بلا کر ان سے کہا "تم بھی فقہائے کرام کے ساتھ اس فتویٰ پر دستخط کر دو"۔ انہوں نے انکار کیا تو اس نے پوچھا "تم کیوں انکار کر رہے ہو؟" بولے "مجھے معلوم ہے کہ تم امیر بندقدار کی غلامی میں تھے اور تمہارے پاس مال و دولت نہ تھی۔ پھر اللہ نے تم پر احسان کیا اور تمہیں بادشاہ بنا دیا۔ میں نے یہ سنا ہے کہ تمہارے ایک ہزار غلام ہیں اور ہر غلام کے سنہری پٹکے ہیں اور تمہارے پاس دو سو لونڈیاں ہیں اور ہر لونڈی کے پاس زیورات کے صندوقچے ہیں۔ اگر تم یہ تمام مال و دولت صرف کر لو اور تمہارے غلام سنہری پٹکوں کے بجائے ادنیٰ پٹکے باندھیں اور لونڈیوں کے پاس صرف کپڑے رہ جائیں اور زیورات نہ رہیں تو میں اس وقت رعایا کا مال حاصل کرنے کا فتویٰ دوں گا۔"

سلطان ظاہر ان کی گفتگو سے ناراض ہو گیا اور کہنے لگا "میرے شہر سے نکل جاؤ" شہر سے مراد دمشق تھا۔ وہ بولے "بہت بہتر" پھر وہ نوی (اپنے وطن) چلے گئے۔ فقہاء نے کہا "یہ ہمارے بڑے عالم اور بزرگ شخصیت ہیں بلکہ ہمارے مقتدی اور پیشوا ہیں۔ اس لئے آپ انہیں دمشق واپس بلوالیں" اس پر اس نے انہیں واپس آنے کا حکم دیا مگر وہ نہیں آئے اور کہنے لگے "جب تک ظاہر بادشاہ ہیں، میں وہاں نہیں آؤں گا" اس واقعہ کے ایک مہینے بعد سلطان ظاہر کا انتقال ہو گیا۔ ع۱

ایسے واقعات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ عباسی خلافت کے زوال اور تاتاری حملوں کی بدولت مسلمانوں میں نئی روح سرایت کر گئی تھی اس لئے علماء خیر خواہی اور نصیحت کرنے میں حکام سے نہیں ڈرتے تھے وہ ان کے سامنے اپنے ذاتی مقصد کے لئے نہیں بلکہ عوام کی بھلائی کے لئے بے جھجک گفتگو کرتے تھے۔

رائے عامہ میں بھی کافی انقلاب پیدا ہو گیا تھا اس کا اثر ہم نے اسی وقت محسوس کیا جب امراء نے السلطان الناصر کو قتل کرنے کا ارادہ کیا تو لوگ ان کے سامنے مخالفانہ نعرے لگانے لگے اور وہ قوم کی آواز کو سننے پر مجبور ہوئے اور انہوں نے سلطان کی اطاعت کا اعلان کیا۔ اگر مسلمانوں میں اسلامی شعور کی نشو و نما نہ ہوتی اور وہ اسلامی ممالک دشمنوں کے سخت حملوں سے متاثر نہ ہوتے تو مسلمانوں میں ایسی بیداری پیدا نہ ہوتی۔

بیرونی سیاست

صلیبی جنگوں کی وجوہات صلیبی جنگوں میں مسلمانوں کے تعلقات عیسائیوں کے ساتھ قائم ہوئے۔ یہ

ع۱ حسن المحاضرہ ج ۲ ص ۱۷۔

صلیبی جنگیں کیوں ہوئیں؟ اس کے مندرجہ ذیل اسباب تھے۔

(۱) سب سے اہم سبب یہ ہے کہ یورپ کی اقتصادی حالت بہت خراب ہوگئی تھی یہاں تک کہ عوام فقر و فاقہ میں مبتلا ہوگئے تھے اس لیے ان کے حکام نے انہیں یہ سبز باغ دکھایا کہ مشرق کا اسلامی علاقہ سونے کی چڑیا ہے جو کوئی وہاں جائے گا خوش حال اور مالا مال ہو جائے گا۔ [1]

(۲) دوسرا سبب یہ تھا کہ حاکم قسطنطنیہ پر سلجوقی بادشاہوں نے خراج عائد کر رکھا تھا وہ ان ٹیکسوں سے بہت گھبرا گیا تھا اس لئے اس نے یورپ کے بادشاہوں سے امداد طلب کی اور پاپائے روم سے بھی فریاد کی اور اس سے وعدہ کیا کہ وہ اس کے کلیسا کے ماتحت ہو جائے گا اور اپنے قدامت پسند کلیسا کو چھوڑ دے گا۔ [2]

(۳) اس کے علاوہ عیسائیوں کا یہ پختہ عقیدہ تھا کہ اگر انہوں نے مسلمانوں کے ہاتھوں سے "مزار مقدس" نکال لیا تو حضرت مسیح علیہ السلام ان کے اس کام سے بہت خوش ہوں گے۔

(۴) اس پر مزید طرہ یہ ہوا کہ بیت المقدس کے مسیح زائروں نے آکر یہ شکایت کی کہ مسلمانوں نے ان کے ساتھ بدسلوکی کی۔ یہ شکایت جھوٹی تھی تاہم اس کی بنیاد پر پاپائے روم کو جنگ کرنے کا موقع مل گیا اور اس موقع سے اس نے پورا پورا فائدہ اٹھایا چنانچہ اس نے فرانس کے شہر کلرمونٹ میں ایک پرجوش تقریر کی اس کی تقریر کے بنیادی نکات یہ تھے: [4]

(۱) بیزنطینی (مشرقی روم) کے علاقے ان ترکوں کے تسلط سے آزاد کرائے جائیں جنہوں نے وہاں آگ لگائی اور وہاں کے باشندوں کو قتل کیا۔

(۲) ظالم اور کافر ترکوں کے پنجے سے فلسطین کی مقدس سرزمین کو آزاد کرایا جائے۔

(۳) اس نے امراء کو آمادہ کیا کہ وہ مشرق کی زرخیز سرزمین میں اپنے املاک کی توسیع کریں اور اپنی اس قلاش سرزمین میں لڑنے سے باز رہیں۔ جہاں چاروں طرف سمندر ہے اور جہاں سلسلہ ہائے کوہ اسے گھیرے ہوئے ہیں اس نے انہیں جنگ پر برانگیختہ کرتے ہوئے کہا "وہ سرزمین جسے عنقریب تم فتح کروگے تمہارے لئے خیر و برکت اور نعمتیں مہیا کرے گی"۔

حقیقت یہ ہے کہ مسیحی زائروں کی شکایت بالکل بے بنیاد تھی جس کی آڑ لے کر صلیبی جنگوں کے لئے مسیحی عوام کو بھڑکایا گیا تھا۔ کیونکہ خود مغرب کے ایک مشہور مؤرخ نے یہ اقرار کیا ہے کہ اس وقت اس علاقے میں امن و امان قائم تھا اور اس ملک میں مسلمان اور عیسائی دونوں کے تعلقات خوشگوار تھے [5]

---

[1] الاسلام والحضارۃ العربیہ از محمد کرد علی ص ۴۹ [2] الاسلام والحضارۃ والعربیہ از محمد کرد علی ص ۲۹۲ [3] خطط الشام ج اول صفحہ ۲۷۷
[4] ڈاکٹر محمد حلمی کی تقاریر۔

اور وہ صلح و امن کے ساتھ رہتے تھے۔

مسلمانوں کا سلوک

مشہور مؤرخ برزنا روی قیس اپنی یادداشت میں لکھتا ہے۔ " اس علاقے میں عیسائیوں اور مسلمانوں کے درمیان مکمل امن و امان قائم قائم تھا یہاں تک کہ اگر میں مسافر ہوتا اور میرا بار بردار اونٹ یا گدھا تھک کر ناکارہ ہو جاتا اور میں اسے کسی چوکیدار یا محافظ کے بغیر چھوڑ کر چلا جاتا تاکہ میں کسی قریب ترین شہر سے کوئی دوسرا اونٹ یا گدھا تلاش کروں اور پھر اس جگہ واپس آجاتا تو میں یہی دیکھتا کہ میرا ساز و سامان محفوظ ہے اور اسے کسی نے چھوا تک نہیں ہے" ۔۱

جھوٹی داستانیں

منرو لکھتا ہے" یہ مظالم جو مسلمانوں کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں ان میں بے بنیاد افواہوں کو اس لئے شامل کیا جاتا تھا کہ انہیں اس زمانے کے مطابق بنایا جائے جو ہمارے زمانے سے زیادہ وحشت ناک تھا۔ ان مظالم کے قصوں کو بے بنیاد ہونے کے باوجود عیسائی بیان کرتے تھے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے عیسائیوں میں جوش و خروش پیدا ہوا اور ان کے مغربی لیڈروں کو مسلمانوں کے برخلاف انہیں بھڑکانے کا موقع مل گیا وہ مسلمانوں کے خلاف یہ الزام بھی لگاتے تھے کہ وہ بت پرست ہیں اور وہ (نعوذ باللہ) محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو دیوتا سمجھتے ہیں ۔۲

منرو نے منصفانہ طور پر اس حقیقت کا اظہار کیا ہے۔ کیونکہ اہل مغرب نے صلیبی جنگوں میں مسلمانوں کے ساتھ سب سے زیادہ وحشیانہ سلوک کیا تھا اس کا سب سے بڑا واضح ثبوت یہ ہے کہ ان صلیب پرستوں نے عکا کے مسلمانوں کو پناہ دینے کے بعد سزائیں دیں اور انہیں ذبح کر ڈالا۔ صلیبی جنگوں کے زمانے میں خود یورپ میں وحشت و بربریت کا دور دورہ تھا۔ وہاں کے باشندے ہر وقت ایک دوسرے کی غارت گری سے خائف رہتے تھے اسی وجہ سے وہ قلعے بنا کر رہا کرتے تھے۔ پھر بھی ہر قلعہ کے باشندے اپنے پڑوسی قلعے کے لوگوں کے حملوں سے خائف رہتے تھے اور اس بدامنی کی وجہ سے چھوٹی جائداد والے افراد بڑے بڑے زمینداروں کو اپنی جائدادیں دے کر ان کی پناہ حاصل کرتے تھے اس طرح بڑے بڑے زمیندار چھوٹے چھوٹے کسانوں کو کاشت کرنے کے لئے زمینیں دیتے تھے تاکہ وہ ان کے دشمنوں کے برخلاف لڑنے میں ان کے ساتھ تعاون کریں۔ اس لئے صلیب پرستوں کے مصنف مسلمانوں کے اعمال کو اپنے جیسے افراد سے مشابہ کرنے کے لئے غلط رنگ میں پیش کرتے تھے تاکہ وہ اس زمانے کی وحشت و بربریت کے طریقوں کے ہم آہنگ ہو سکیں اور وہ اپنی قوم کو مسلمانوں کے خلاف جنگ کرنے

---

۱ و ۲ "اسلام اور عربی تمدن" از محمد کرد علی ص ۲۹۳۔

کے لئے آمادہ کر سکیں۔

عہد حاضر میں سابق دور کی طرح وحشت و بربریت باقی نہیں رہی ہے وہاں کے ممالک پر امن و امان کے علم لہلہا رہے تھے تاہم کبھی کبھی جنگ کا خوفناک بھوت سایہ فگن ہو کر وہاں کے امن و امان کو مکدر کر دیتا ہے اور اب بھی وہاں کے استعمار پسند طاقتیں شمالی افریقہ اور دوسرے ممالک میں اس دور کو تازہ کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔

صلیبی جنگ کا آغاز بہر حال عیسائیوں نے پاپائے اعظم کی دعوت کو قبول کیا اور ان کا پہلا حملہ شروع ہوا اور وہ رہا کے مقام پر قابض ہو گئے پھر انہوں نے بیت المقدس پر قبضہ کر لیا اور وہاں کے باشندوں پر سخت مظالم برپا کئے اور وہاں کا کوئی یہودی اور مسلمان نہیں بچ سکا۔ اہل یورپ ایک ہفتہ تک بیت المقدس میں مسلمانوں کو قتل کرتے رہے خود بیت المقدس میں انہوں نے ستر ہزار سے زائد مسلمانوں کو قتل کیا ان میں بہت سے ایسے جلیل القدر علماء اور زاہد و عابد بھی شامل تھے جو اس مقدس مقام میں معتکف تھے۔ وہاں ان عیسائیوں نے جو مال غنیمت حاصل کیا اس کا کوئی شمار نہ تھا۔[1]

القدس میں مسیحوں نے اس قدر مظالم برپا کئے تھے کہ بعض انصاف پسند مغربی مصنفین بھی چلا اٹھے تھے۔ چنانچہ میٹو لکھتا ہے "اس قسم کے مظالم کورانہ تعصب کا نتیجہ ہیں ان کی نظیر تاریخ میں نہیں ملتی" بہر حال ان کا یہ حملہ کامیاب ہوا اور شام و فلسطین میں صلیبیوں کی یہ چار ریاستیں قائم ہو گئیں۔ القدس۔ انطاکیہ۔ الرہا، طرابلس۔[2]

پہلے حملہ کی کامیابی کے اسباب اس حملہ کی کامیابی کی وجہ یہ تھی کہ مسلمانوں کی طرف سے اس حملہ کا کمزوری کے ساتھ مقابلہ کیا گیا چنانچہ مشہور انگریز مستشرق گب لکھتا ہے "پہلی صلیبی جنگ میں عیسائیوں کو اس وجہ سے کامیابی حاصل ہوئی کہ اس کا کمزور طریقے سے مقابلہ کیا گیا تھا یہ ایک ایسی حقیقت ہے جسے تمام جدید مورخین تسلیم کرتے ہیں کیونکہ گیارہویں صدی عیسوی کا آخری اور بارھویں صدی عیسوی کے ابتدائی زمانے میں شام کی سیاست بہت پیچیدہ تھی اور یہ پیچیدگی صلیبی جنگوں کی تاریخ کا اہم حصہ ہے۔

دوسرا مورخ لین پول لکھتا ہے "اگر پہلی صلیبی جنگ کچھ عرصے پہلے رونما ہوتی تو سلجوقی بادشاہوں کی طاقت اسے روک دیتی اور اگر تھوڑی دیر کے بعد شروع ہوتی تو اس بات کا امکان تھا کہ زنگی یا

---

[1] خطط الشام جلد اول ص ۲۸۴ [2] خطط الشام جلد اول ص ۲۷۸۔

نورالدین اسی سمندر پر ان کا مقابلہ کرتا جہاں سے وہ آئے تھے مگر یہ اہل یورپ کی خوش قسمتی تھی کہ انہوں نے اس موزوں زمانے میں مقدس سرزمین کا قصد کیا جب کہ اسلامی سلطنت کا نظام درہم برہم ہو گیا تھا۔"[1] تاہم صلیب پرست اس فتح و کامیابی سے زیادہ دیر تک لطف اندوز نہیں ہو سکے کیونکہ بہت جلد مسلمانوں کو طاقتور حکام مل گئے جنہوں نے وہ تمام شہر واپس لے لئے جن پر صلیب پرست قابض ہو گئے تھے۔

مسلمانوں کی کامیابی

۵۳۹ھ میں عماد الدین زنگی نے رہا کو فتح کر لیا اور اس طرح صلیبیوں کی شمالی ریاست کا خاتمہ کر دیا[2] ۵۸۳ھ میں سلطان صلاح الدین ایوبی نے صلیبیوں کے قبضے سے القدس کو نکال لیا اور فتح کرنے کے بعد عیسائیوں کے ساتھ بہت اچھا سلوک کیا اگر ہم اس کے حسن سلوک کا عیسائیوں کی اس وقت کی بدسلوکی کے ساتھ مقابلہ اور موازنہ کریں جبکہ انہوں نے ۴۹۲ھ میں بیت المقدس کو فتح کیا تھا تو ہم ان میں زمین و آسمان کا فرق محسوس کریں گے۔

اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کیونکہ رواداری کی یہ روح اسلام کا طرۂ امتیاز ہے چنانچہ خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب مکہ معظمہ کو فتح کیا تھا تو اس وقت آپ نے اپنے دشمن قریشیوں کو مخاطب کر کے یہ فرمایا تھا۔ "جاؤ تم آزاد ہو"

رواداری اور فیاضی کی یہ روح مسلمانوں کے رگ و پے میں سرایت کئے ہوئے تھی اس لئے وہ بہت با مروت اور معاف کرنے والے تھے۔

بیت المقدس پر دوبارہ قبضہ

مگر یہ افسوسناک حقیقت ہے کہ اہل یورپ نے بیت المقدس کو ۶۲۵ھ میں مسلمانوں سے دوبارہ حاصل کر لیا اور یہ کام خود سلطان صلاح الدین کے بھتیجے الکامل کے ہاتھوں انجام پذیر ہوا تاکہ وہ اپنے ہم قوم دشمنوں کا مقابلہ اطمینان کے ساتھ کر سکے۔ شہاب الدین المقدسی لکھتے ہیں " یہ اطلاع ملی کہ الکامل نے بیت المقدس کو مسلمانوں سے خالی کر دیا اور اسے اہل یورپ کے سپرد کر دیا اور اُن کے ساتھ صلح کر لی اور اس کے آس پاس کے دیہات بھی دینے کا وعدہ کر لیا چنانچہ اہل مغرب اس پر قبضہ کر کے وہاں داخل ہو گئے اس وقت ان کا بادشاہ انبرور تھا اس سے مسلمانوں کو بہت رنج ہوا اور الکامل کے اس فعل سے اہل دمشق اس کے اور اس کے ساتھیوں کے خلاف ہو گئے"[3]

---

[1] ڈاکٹر محمد حلمی کی تقاریر [2] خطط الشام جلد ۲ ص ۱۳ [3] تراجم رجال القرنین السادس السابع ص ۱۵۴

ممالیک مصر کی فتوحات

ان واقعات کے بعد کافی عرصہ گزر گیا۔ آخر کار سلطان بیبرس مصر و شام کا بادشاہ مقرر ہوا تو اس نے صلیبیوں کے ساتھ جنگ کی اور ان شہروں پر حملہ کیا جن پر وہ قابض ہو چکے تھے اس نے قیساریہ کا محاصرہ بھی کیا جو پانچ دن کے بعد مفتوح ہو گیا۔ اس نے انطاکیہ پر حملہ کیا اس وقت ان کے محاذ پر آگ لگ گئی مگر مسلمانوں کا لشکر محفوظ رہا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آگ شہر تک پہونچ گئی اور شہر تباہ و برباد ہو گیا۔

اس موقع پر انطاکیہ کے مغربی بادشاہ بوہمنڈ کے نام سلطان بیبرس نے ایک طنز آمیز خط بھیجا جس میں اس کے پائے تخت کے حادثے پر رنج و غم کا اظہار کیا گیا تھا اس کے یہ الفاظ قابل ذکر ہیں

"اللہ سب سے بڑا ہے اس نے تمہارے کلیساؤں کے ناقوسوں کو خاموش کرا دیا ہے"

طرابلس کو سلطان منصور قلاوون کے عہد میں ۶۸۸ھ میں مسلمانوں نے فتح کیا اس کے بعد اس کا فرزند اشرف خلیل بھی اپنے والد محترم کے طریقے پر چلا[1] اور صلیب پرستوں کا خوب مقابلہ کرتا رہا اس نے صیدا کو ویران کر دیا اور بیروت و صور پر قابض ہو گیا اور عکا کے شہر کو گرا دیا اور وہ بالکل ویران ہو گیا چنانچہ عکا کے ایک کلیسا کے دروازے پر یہ اشعار لکھے ہوئے ملے (ان کا ترجمہ یہ ہے)۔

(۱) اے کلیساؤ! اگر تم آج حادثات کا شکار ہو گئے ہو اور تمہاری حالت تبدیل ہو گئی ہے۔

(۲) تو اس سے پہلے بڑے بڑے مغرور سردار اور بہادر افراد تمہارے دروازے پر سجدہ کیا کرتے تھے (۳) تم اس مصیبت پر صبر کرو کیونکہ یہ دن پہلے دن کے بدلے میں نصیب ہوا ہے اور جنگ میں ایسے انقلاب ہوتے ہی رہتے ہیں۔

آخری صلیبی جنگ

صلیب پرستوں کا آخری معرکہ شاہ فرانس لوئیس کے ہاتھوں انجام پذیر ہوا وہ دمیاط آیا۔ اسے منصورہ میں شکست فاش ہو گئی تھی وہ اور اس کے ساتھ سب قید کر لئے گئے تھے تاہم اس نے زر فدیہ دے کر اپنے آپ کو اور اپنے ساتھیوں کو چھڑا لیا اس کے بعد اس کے بھائی نے اسے تونس جانے کا مشورہ دیا تاکہ وہاں سے وہ مصر و شام جا سکے مگر وہ تونس میں بیمار ہو گیا اور اسی بیماری میں مر گیا۔ اس طرح ان صلیبی جنگوں کا خاتمہ شاہ فرانس کی شکست کی صورت میں ہوا[2]۔

گبن نے ان جنگوں کے بیان کو ان الفاظ پر ختم کیا ہے "اب اس ساحلی علاقے پر غم انگیز سکوت

ع[1] خطط الشام جلد ۲ ص ۱۲۷، ع[2] خطط الشام جلد ۲ ص ۱۲۹۔

طاری ہوگیا جو طویل عرصے تک میدان جنگ بنا رہا اور جہاں عالمگیر جنگ کی تلواروں کی آوازیں عرصہ دراز تک سنائی دیتی رہیں"۔[1]

یہ صلیبی جنگیں ۴۹۱ھ سے شروع ہوئیں اور ۶۹۰ھ تک جاری رہیں اس طرح ان کا زمانہ دو سو برس تک رہا بے شمار جان و مال اس کے بھینٹ چڑھے تاہم مسلمان اس بھٹی سے کندن بن کر نکلے اور جب اُن کا میدان جنگ میں اہل یورپ سے مقابلہ ہوا تو انہیں ان سے بہت سے جنگی علوم و فنون کا علم ہوا۔

مذہبی جذبہ ہمیں اس اہم حقیقت کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیئے مسیحیوں نے اس جنگ کو مذہبی رنگ میں رنگ دیا تھا اور ان کا یہ دعویٰ تھا کہ وہ بیت المقدس کو آزاد کرنے کے لئے جنگ کر رہے تھے اور وہ اپنے مذہبی عقیدہ کے لئے لڑ رہے تھے لہذا جب مسلمانوں نے دیکھا کہ عیسائی اپنے مذہب و عقائد کی پابندی کا اس قدر اظہار کر رہے ہیں تو ان پر بھی اس کا رد عمل ہوا اور ان میں بھی اپنے دین و مذہب کی پابندی اور اس کی حمایت کا جذبہ پیدا ہوا۔

ان جنگوں نے مسلمانوں کے اندر فداکاری اور قربانی کا جذبہ پیدا کیا اور انہوں نے کمزوری اور گمنامی کا لباس اُتار پھینکا اور اسلامی جہاد کو اپنا شعار تسلیم کیا۔

غلط فہمیوں کا ازالہ اگر ایک طرف مسلمانوں میں مجاہدانہ روح پیدا ہوئی تو دوسری طرف اہل مغرب اور مسیحی دنیا میں مسلمانوں کی اچھی شہرت ہوئی اور ان کے بارے میں کئی ایسی غلط فہمیوں کا ازالہ ہوا جو مغربی ممالک میں پھیلی ہوئی تھیں مثلاً یہ کہ مسلمان بت پرست ہیں اور بہت سنگ دل ہیں لہذا جب ہزاروں صلیب پرست اپنے وطن واپس آئے تو انہوں نے ایسی خبروں کی تردید کی جو جنگی پروپیگنڈہ کرنے والے مسیحی کلیسا کے ارباب اقتدار نے پھیلا رکھی تھیں کہ "مسلمان بت پرستوں کی جماعت ہے جو مقدس سرزمین پر غالب آگئی ہے اور وہاں سے انہوں نے توحید کے مذہب کا خاتمہ کر دیا ہے اور کوئی نیکی و شرافت باقی نہیں رکھی ہے کیونکہ وہ وحشی درندے ہیں اور جنگلی جانوروں کی طرح ہیں"۔

جب یہ صلیبی سپاہی اپنے گھروں میں واپس آئے تو انہوں نے اپنی قوم کو بتایا کہ ان کے دشمن بڑے دیندار، توحید پرست، محبت شعار، وفادار، نیک اور شریف انسان ہیں۔[2]

---

[1] میاایک مصری سلطنت کی تاریخ ص ۱۹۲ از سر ولیم میور ترجمہ محمود عابدین [2] اسلام اور عربی تمدن جلد اول ص ۳۱۷۔ دوسرا ایڈیشن ۱۹۵۰ء یہ الفاظ مفتی محمد عبدہ کی طرف منسوب کئے گئے ہیں۔

تاتاریوں سے تعلقات

تاتاری شمالی چین سے آکر اسلامی ممالک پر حملہ کرتے تھے۔ وہ اسلامی ممالک پر قبضہ کرکے وہاں کے لوگوں کو نکال دیا کرتے تھے وہ کسی قسم کی عزت و شرافت کے قائل نہ تھے اور نہ کسی قسم کی ذمہ داری کو محسوس کرتے تھے ان کا سب سے بڑا سردار چنگیز خاں تھا جو تاریخ عالم کا سب سے بڑا فاتح تھا اور اس کے ساتھ ساتھ سب سے زیادہ تخریبی کارروائی بھی اسی نے کی تھی اس نے بہت سے ممالک اور شہروں کو تباہ و برباد کیا اور اس کے بارے میں یہ کہا گیا ہے "اسلام کو اس سے زیادہ کسی نے نقصان نہیں پہونچایا" یہ لوگ بہت سنگدل تھے ان کا کوئی دین و مذہب نہیں تھا یہ کتے اور سؤر بھی کھاجاتے تھے وہ نکاح و شادی کا طریقہ نہیں جانتے تھے ایک عورت کے ساتھ کئی لوگوں کے جنسی تعلقات ہوتے تھے۔

مصائب کا زمانہ یہ زمانہ ایسا تھا کہ اس زمانے میں اسلام اور مسلمانوں پر جس قدر شدید مصائب نازل ہوئے، اس قدر مصائب میں کوئی قوم مبتلا نہیں ہوئی ان میں سے ایک مصیبت تاتاریوں کی تھی جو مشرق کی جانب سے نمودار ہوئے انھوں نے ایسے مظالم برپا کئے کہ انہیں سن کر سننے والے کے بدن پر رونگٹے کھڑے ہوجاتے ہیں۔ دوسری طرف مغربی جانب سے اہل یورپ نے سب سے پہلے شام کا قصد کیا اس کے بعد انہوں نے مصر کا رخ کیا اور اگر اللہ تعالیٰ اپنے لطف و کرم سے مسلمانوں کو کامیاب نہ کرتا تو یہ لوگ پورے شام و مصر پر قابض ہوجاتے[1]

تاتاری لوگ اسلامی ممالک پر حملے کرتے رہے یہاں تک کہ ان کے ہاتھوں ۶۵۶ھ میں بغداد تباہ ہوا اس لشکر کی قیادت ہلاکو خاں کر رہا تھا۔ ان کی غارت گری کی کوئی حد نہ تھی تاہم ممالیک مصر نے عین جالوت کے مقام پر انہیں شکست دے کر ان کے سیلاب کو روکا۔ اس وقت انہیں شکست فاش نصیب ہوئی اس میں ان کا بہت جانی اور مالی نقصان ہوا یہاں تک کہ یہ بیان کیا جاتا ہے "ان کی خواتین سڑکوں کے درمیان نوحہ و ماتم کرتی ہوئی چلاتی جاتی تھیں انہوں نے اپنے بال بکھیرے ہوئے تھے تاکہ مردوں کے دلوں میں جوش و غیرت پیدا کردیں[2]"

عین جالوت کا معرکہ عین جالوت کے معرکہ میں سلطان قطز کے ہاتھوں ممالیک مصر کی فتح و نصرت نے ان کی سلطنت کو بچا لیا اور دنیا کو یہ ثابت کردیا کہ بغداد میں خلافت

---

[1] الکامل از ابن اثیر جلد ۱۲ ص ۱۴۷ ۶۱۷ھ زیرعنوان خروج تاتار [2] دراسات فی تاریخ الممالیک البحریہ از ڈاکٹر علی ابراہیم حسن ص ۱۳۶ مطبعۃ الاعتماد۔

کی تباہی کے بعد بھی ایک ایسی اسلامی سلطنت تھی جو اسلام کی حفاظت کر سکتی تھی چنانچہ اس معرکہ سے متاثر ہو کر ایک مؤرخ نے یہ لکھا تھا۔

"عین جالوت کی فتح نے مسیحی دنیا کو تاتاریوں کے حملے سے اس وقت بچایا جب کہ یورپ کے کسی ملک کے لئے ان کا مقابلہ کرنا آسان نہ تھا" ؎۱

یہ معرکہ تاتاریوں کے حملوں کا آخری فیصلہ کرنے کے لئے کافی تھا مگر حصول سلطنت کے لئے مسلمان شاہی خاندانوں میں باہمی خانہ جنگیوں نے ملک کو اس قدر کمزور کر دیا تھا کہ اس سے تاتاریوں میں یہ جرأت و ہمت پیدا ہوئی کہ وہ بار بار حملے کریں چنانچہ خزندار کے واقعہ میں مسلمانوں کو شکست ہوئی اس کے بعد حمص کی جنگ میں بھی وہ ہار گئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تاتاری دمشق کو فتح کرنے کے لئے آگے بڑھے یہ خبر سن کر دمشق کے مسلمان گھبرا گئے اور ان کی جماعت علامہ ابن تیمیہ اور ابن جماعہ کی قیادت میں غازان ؎۲ کے پاس گئی اور اس سے امن وامان کی طالب ہوئی اس نے مسلمانوں کو پناہ تو دے دی مگر یہ امن وامان سراب ثابت ہوا جسے دور سے دیکھ کر ایک تشنہ لب پانی سمجھتا ہو مگر جب اس کے پاس آیا تو وہ ایک فریب تھا۔ کیونکہ اس کی فوجیں شام میں لوٹ آئیں اور جی کھول کر غارت گری کرتی رہیں۔

آخر کار غازان کے لشکر کا ممالیک کے لشکر سے مقابلہ ہوا۔ مسلمانوں کے لشکر کی قیادت سلطان ناصر محمد بن قلاوون کر رہا تھا اس کے ساتھ خلیفہ بھی تھا یہ مقابلہ بمقام مرج الصفر ماہ رمضان ۷۰۲ھ میں حمص کے قریب ہوا۔ اس جنگ میں تاتاریوں کو بری طرح شکست ہوئی اور اس کے لشکر کا بہت بڑا حصہ پیاس کی شدت سے مر گیا۔ اس شکست کے بعد غازان کی تاب مقاومت جاتی رہی۔ اس واقعہ کا مشہور مؤرخ ابن تغری بردی اس طرح حال بیان کرتا ہے۔ "سلطان تاتاریوں کے مقابلے کے لئے نکلا۔ خلیفہ بھی اس کے ساتھ تھا ان دونوں کے ہمراہ بڑے بڑے قاری تھے۔ جو قرآن کریم کی تلاوت کر رہے تھے اور لوگوں کو جہاد پر آمادہ کر رہے تھے اور انہیں جنت کا شوق دلا رہے تھے خلیفہ بھی کہتا جا رہا تھا" اے مجاہدو! تم اپنے سلطان کو نہ دیکھو۔ بلکہ اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے دین و مذہب اور اپنے حرم کی حفاظت کے لئے جنگ کرو" اس وقت لوگ بہت اشک باری کرنے لگے کچھ لوگ اس حالت میں اپنے گھوڑے سے گر گئے۔ سلطان اور خلیفہ دونوں دائیں اور بائیں لشکروں پر حملہ کر رہے تھے پھر خدا کی نصرت مسلمانوں کے شامل حال ہوئی اور انہوں نے تاتاریوں کے بدن سے ان کے سر کاٹ لئے اور انہیں تہ تیغ کیا بلکہ ان کا تعاقب کر کے انہیں مقتول و اسیر کیا۔ پھر اس فتح عظیم کی اطلاع تمام

؎۱ من اعلام الاسلام "ابن تیمیہ" از مرحوم شیخ عبدالعزیز المراغی ص ۱۲ ؎۲ غازان ۶۹۹ھ میں تاتاریوں کا سردار تھا وہ شام کو فتح کرنا چاہتا تھا ملاحظہ ہو "اسلام اور عربی تمدن" ۱/۳۲۳۔

ممالک کو بھیج دی گئی۔ اب مسلمانوں خوشی کے آنسو بہانے لگے اور تمام ممالک میں شادیانے بجائے گئے[1]
اس طرح اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو غازان کی معصیت سے نجات دلائی اور وہ اس شکست کے بعد غیظ و غضب کی حالت میں ۷۰۴ھ میں مرگیا حالانکہ وہ ابھی تک نوجوان تھا[2]
تاتاریوں سے مسلمانوں کا تعلق یہیں پر ختم نہیں ہوا بلکہ یہ تعلق ۷۲۲ھ تک قائم رہا جبکہ سلطان ناصر نے انہیں جلا وطن کیا اس وقت ابو سعید تاتاریوں کا حاکم تھا اس وقت فریقین کے درمیان بغض و عداوت کا خاتمہ ہوگیا اور اس کے بجائے دوستی اور محبت قائم ہوگئی۔

ان جنگوں کے اثرات جب مسلمان ان جنگوں سے فارغ ہوئے تو ان میں خود اعتمادی پیدا ہو چکی تھی خود اعتمادی کا جذبہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب فوجیں جنگوں میں فتحیاب ہو کر نکلتی ہیں اس وقت وہ نہ صرف سیاسی آزادی کی طالب ہوتی ہیں بلکہ اپنے خیالات و افکار میں بھی آزادی کی خواہاں ہوتی ہیں۔

سیاسی آزادی مسلمانوں کو سیاسی آزادی اس طرح حاصل ہوئی کہ اب وہ اپنے حکام کی ہر بات بلا چون و چرا تسلیم نہیں کرتے تھے بلکہ اکثر افراد حکام کے کاموں پر نکتہ چینی کیا کرتے تھے۔
علامہ سیوطی نے اپنی تاریخ حسن المحاضرہ میں تحریر کیا ہے کہ سلطان ظاہر بیبرس نے اہل شام پر کئی مرتبہ مظالم کئے اور ایک جماعت نے اس کی مرضی کے مطابق فتویٰ بھی دیئے مگر شیخ محی الدین نووی نے کھڑے ہو کر اس کی مخالفت کی اور کہا "ان لوگوں نے تمہارے لئے غلط فتویٰ دیا ہے"[3]
شیخ الاسلام عز الدین بن عبد السلام بھی حق گوئی میں بڑی جرأت سے کام لیتے تھے اور اس معاملے میں کسی بڑے سے بڑے شخص سے نہیں ڈرتے تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ سلطان ظاہر بیبرس نے سلطان قطز کے مقتول ہونے کے بعد اپنی بادشاہت کے لئے بیعت لینے کا ارادہ کیا اور ہر بیعت تقریباً مکمل ہوگئی تھی مگر شیخ عز الدین بن عبد السلام نے بیعت کرنے سے انکار کر دیا کیونکہ ان کے پاس سلطان بیبرس کی طرف سے اپنی غلامی سے آزادی حاصل کرنے کا کوئی شرعی ثبوت نہ تھا اس لئے انہوں نے سلطان سے کہا "اے رکن الدین! مجھے یہ معلوم ہے کہ تم بند قدار کے غلام ہو" اس پر سلطان بیبرس نے کئی گواہ حاضر کئے جنھوں نے یہ شہادت دی کہ بیبرس بند قدار کی غلامی سے آزاد ہوگیا تھا" جب گواہوں نے یہ گواہی دی تو اس وقت انہوں نے اس کے ہاتھ پر بیعت کی[4]

---

[1] النجوم الزاہرہ ج ۸ ص ۱۴۰، ۱۹۳ [2] دراسات فی تاریخ الممالک البحریہ ص ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲ [3] حسن المحاضرہ ج ۲ ص ۶۶ المطبعۃ الشرقیہ۔ [4] ممالیک سلاطین کا عہد اور اس کی علمی اور ادبی پیداوار، جلد سوم از محمود زرق سلیم ص ۱۸۲۔

شیخ عز الدین حق گوئی میں اس قدر دلیر تھے کہ ایک مرتبہ انہوں نے اعلان کیا کہ بعض امراء ابھی تک غلام ہیں اور جب تک انہیں فروخت کر کے آزاد نہ کرایا جائے اس وقت تک ان کے تمام تصرفات اور کاروبار ناجائز رہیں گے لہذا انہیں فروخت کر کے ان کی قیمت بیت المال میں داخل کی جائے۔ ایسے امراء میں نائب السلطنت کا نام بھی شامل تھا وہ بہت مشتعل ہوا اور ہنگامہ برپا کرنے لگا مگر اس کی تمام کوششیں بے سود رہیں کیونکہ شیخ عز الدین کی تجویز مان لی گئی اور وہ کھلم کھلا نیلام میں فروخت کرنے کی بولی لگانے لگے اور ان کی قیمت بہت زیادہ لگائی گئی پھر وہ قیمت بیت المال میں داخل کی گئی۔[1]

سیاسی معاملات میں حریت و آزادی کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہل علم اپنے خیالات و افکار میں بھی آزاد ہونے لگے اور وہ نہایت آزادی کے ساتھ علمی بحثوں میں حصہ لینے لگے۔ مثلاً ابن تیمیہ نے بعض ایسے جدید خیالات و افکار پیش کئے تھے جو ان سے پہلے مفکرین اسلام نہیں پیش کر سکے تھے۔

جدید مسائل

ان آزاد اور مجتہدانہ مسائل میں علامہ ابن تیمیہ کے مجتہدانہ مسائل بھی شامل ہیں مثلاً انہوں نے سفر میں نماز میں قصر کرنے اور نمازوں کو جمع کرنے کی اجازت دی ہے ان کے خیال میں مسافر کو یہ سہولتیں ہونی چاہئیں، ان کی ایک جدید اور آزاد رائے یہ بھی ہے کہ اگر ایک لفظ کے ساتھ تین طلاقیں دی جائیں تو اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ نیز وہ اس رائے میں بھی منفرد ہیں کہ اگر طلاق کی شرط کے ساتھ قسم کھالی جائے اور وہ قسم پوری نہ کی جائے تو قسم پر کفارہ لازم آئے گا مگر اس کے ذریعے طلاق واقع نہ ہوگی ان کی یہ رائے بھی ہے کہ حیض کی حالت میں طلاق واقع نہیں ہوگی۔[2]

علامہ ابن القیم نے جو آزاد اور مجتہدانہ مسائل بیان کئے ہیں ان کا ذکر آگے چل کر آئے گا۔[3]

ان جنگوں کی وجہ سے بہت سے فقہی مسائل بھی پیدا ہوگئے تھے اور اس وقت یہ سوال اٹھایا گیا تھا کہ آیا تاتاریوں سے جنگ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اور اگر جنگ کی جائے تو وہ کس نوعیت کی ہوگی؟ کیونکہ وہ اپنے آپ کو مسلمان ظاہر کرتے ہیں اور وہ حاکم کے باغی بھی کہلائے نہیں جا سکتے کیونکہ انہوں نے کبھی کسی مسلمان حاکم کی اطاعت قبول نہیں کی کہ ان کے بارے میں اس کی مخالفت اور بغاوت کا خیال کیا جا سکے۔

اس سوال کے جواب میں شیخ تقی الدین نے یہ فرمایا: "یہ لوگ ان خوارج کے مانند ہیں جنہوں نے حضرت علی اور حضرت معاویہ کے خلاف بغاوت کی تھی اور یہ دعویٰ کیا تھا کہ وہ ان دونوں سے بڑھ کر

---

۱ طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ج ۵/۸۴، ۸۵ ۲ المطبعۃ الحنیفیۃ ص ۲ مجموعۃ الرسائل والمسائل از ابن تیمیہ ۲/۲، ۳، ۴

۳ فتاوی ابن تیمیہ نیز ملاحظہ ہو ابن تیمیہ از استاد محمد ابو زہرہ۔

حکومت کے حقدار ہیں اسی طرح تاتاری بھی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ ان مسلمانوں کے بہ نسبت حق و انصاف کی حکومت قائم کرنے کے زیادہ حقدار ہیں اور یہ لوگ عام مسلمانوں کے گناہوں اور مظالم پر نکتہ چینی کرتے ہیں حالانکہ وہ ان سے کئی گنا بڑھ کر گناہوں اور مظالم میں آلودہ ہیں' ان کا یہ جواب سن کر علماء اور عوام پر اس جنگ کی شرعی حیثیت زیادہ واضح ہو گئی اور وہ اس مسئلہ کو اچھی طرح سمجھ گئے۔ شیخ موصوف یہ فرمایا کرتے تھے۔" اگر تم مجھے دیکھو کہ میں اپنے سر پر قرآن کریم اُٹھائے ہوئے تاتاریوں کا طرفدار بنا ہوا ہوں تو تم مجھے بھی قتل کر دو" ان کے اس قول کا نتیجہ یہ ہوا کہ تاتاریوں کے خلاف جنگ کرنے میں مسلمانوں کے حوصلے بلند ہو گئے' ان کی ڈھارس بندھی اور ان کے ارادے مستحکم ہو گئے۔[1]

ایک بحث یہ بھی چھڑ گئی کہ جنگ کی صورت میں ماہ رمضان میں روزے نہ رکھنا جائز ہے یا نہیں! اس کے بارے میں علامہ ابن تیمیہ کا یہ فتویٰ تھا کہ جنگ کے دوران روزے نہ رکھے جائیں۔ چنانچہ جنگ کے زمانے میں وہ خود بھی روزے نہیں رکھتے تھے اور اس کا عملی ثبوت دینے کے لئے سپاہیوں اور افسروں کے درمیان گھوم پھر کر اور ہاتھ میں کوئی چیز لے کر کھایا کرتے تھے تاکہ انہیں یہ تعلیم دے سکیں کہ بہتر طریقے سے جنگ کرنے کے لئے روزہ نہ رکھنا افضل ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ عام سپاہی روزہ نہیں رکھتے تھے بلکہ کھانا کھاتے تھے۔ علامہ موصوف اہل شام کے سامنے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث پیش کرتے تھے کہ آپ نے فرمایا" تم کل دشمنوں سے مقابلہ کرو گے اس وقت تمہارے لئے روزہ نہ رکھنا افضل ہو گا"۔[2]

مصلحت عامہ

ان جنگوں کی بدولت یہ مسئلہ بھی زیر بحث آیا کہ آیا وہ کام جن میں لوگوں کا فائدہ ہو' جائز ہیں یا نہیں؛ چنانچہ فقہائے کرام نے مصلحۃ عامہ اور نصوص شرعیہ کے بارے میں بہت بحث کی ہے' ان کا ایک فریق اسے بہت بڑی اہمیت دیتا ہے جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ کے ایک شاگرد طوفی یہ کہتے تھے "کبھی مصلحت عامہ یقینی نص شرعی کے خلاف ہوتی ہے تو وہ اس نص شرعی میں خصوصیت پیدا کر دیتی ہے" دوسرا فریق اسے اعتدال کے ساتھ مانتا ہے اور اسے ظنی دلائل کے مقابلے میں تسلیم کر لیتا ہے۔ تیسرا فریق اس بات کا قائل ہے کہ ان معاملات میں جہاں نص شرعی اور صحیح قیاس کا ثبوت مل سکے' مصلحت عامہ کے اصول کو جاری کیا جا سکتا ہے جیسا کہ عزبن عبدالسلام نے اپنی کتاب "قواعد الاحکام فی مصالح خیر الانام" میں تحریر کیا ہے۔

یہ اسی ماحول کا اثر ہے کہ مصلحت عامہ کے اصول پر فقہائے کرام نے سنجیدگی کے ساتھ غور و خوض کرنا

---

[1] و [2] البدایۃ والنہایۃ مطبعۃ السعادۃ جلد ۱۴ ص ۲۳-۲۴ '۲۶۔

شروع کیا اور نصوص شرعی سے اس کے تعلق کے بارے میں علمائے کرام نے تحقیقات کیں چنانچہ علامہ ابن تیمیہ اور ان کے عزیز شاگرد علامہ ابن القیم سماجی مصالح اور مصلحت عامہ پر مبنی تمام فقہی آراء کو عام شرعی اصول کی طرف منسوب کرتے ہیں۔[1]

علمی ترقی

علمی ترقی میں دارالعلوم، مدارس، مؤلفات حفاظ و مجتہدین سب اہم کردار ادا کرتے ہیں چونکہ ممالیک مصر کو یہ راز معلوم ہو گیا تھا کہ علم سلطنت کی بنیاد اور اس کا ستون ہے اس لئے انہوں نے علوم و فنون کے نشر و اشاعت کی حوصلہ افزائی کی اور علماء کرام کی سرپرستی کر کے ادران کے لئے بیش بہا وظائف مقرر کئے اس زمانے میں ایک جدید سلطنت کی نشو و نما ہو رہی تھی اس لئے ان سلاطین نے اپنی بقا و زیست کا راز اسی میں سمجھا کہ وہ علوم و فنون کی قدر دانی کریں اور مسلمانوں کے سامنے دین و مذہب کے حامی اور محافظ کی حیثیت سے نمودار ہوں اور چونکہ وہ تاتاریوں اور صلیب پرستوں سے جنگ کر کے اپنا موقف بلند کر چکے تھے اس لئے انہوں نے جلد تمام مسلمانوں کی ہمدردی حاصل کر لی اور ان کے مخالفین کو ان کے خلاف نکتہ چینی یا ریشہ دوانیاں کرنے کا موقع نہ مل سکا۔

اس علمی تحریک میں علمائے کرام نے بہت بڑا حصہ لیا۔ بغداد کی تباہی کے بعد تمام اسلامی ممالک میں علمی زوال آگیا تھا اور مسلمانوں کی علمی میراث اور ان کے کتب خانے ناپید ہو گئے تھے اور اس تباہی کی قربان گاہ پر بہت سی کتابیں اور علماء بھینٹ چڑھ چکے تھے اس لئے نہایت سرگرمی کے ساتھ علمی احیاء کی ضرورت تھی چنانچہ تمام ضروری اسباب فراہم کئے گئے، ہر طرف کتب خانے قائم کئے گئے بلکہ مخلص حکام کی سرپرستی میں علمی ترقی بھی شروع ہوئی اور محقق علماء اپنی علمی تحقیقات میں مشغول ہو گئے۔

تعلیمی ادارے

تعلیمی ادارے مساجد، مدارس اور خانقاہوں میں قائم تھے قدیم زمانے میں مساجد اور خانقاہوں میں بہت سے علماء نے تعلیم حاصل کی اور ابھی تک بعض مساجد تعلیم کا مرکز بنی ہوئی ہیں چنانچہ اگر آج بھی آپ جامع ازہر یا طنطا کی جامع احمدی کا قصد کریں تو وہاں آپ اس وقت بھی درس و تدریس کے حلقوں کو آباد دیکھیں گے۔

---

[1] ابن تیمیہ از استاد محمد ابو زہرہ ص ۴۷۱۔

وہ اہم مساجد جہاں اس زمانے میں طلباء تعلیم حاصل کرنے کے لئے آتے تھے چار تھیں ان میں سے ہر ایک کا تعلیمی حال تفصیل کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے۔

یہ سب سے پہلی مسجد تھی جو فتح مصر کے بعد شہر فسطاط میں تعمیر کی گئی تھی [1]

جامع عمرو بن العاص ۵۳ھ میں سب سے حضرت مسلمۃ بن مخلد الانصاری نے اس کی توسیع کی جو اس زمانے میں امیر معاویہ کی طرف سے مصر کے حاکم تھے۔ ۶۸۷ھ میں قاضی القضاۃ تقی الدین ابو القاسم عبدالرحمٰن بن عبدالوہاب ابن بنت الاعز نے سلطان منصور قلاؤون سے جامع عمرو اور جامع ازہر کی ابتر حالت کا تذکرہ کیا۔ اور مطالبہ کیا کہ ان دونوں جامع مسجدوں کا چھینا ہوا وقف واپس کیا جائے مگر اس نے ان کا مطالبہ منظور نہیں کیا۔

۷۰۲ھ میں مصر کے دو جلیل القدر امیروں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ وہ مصر و قاہرہ کی دو جامع مسجدوں کی تعمیر و ترمیم کریں لہذا بیبرس جاشنگیر نے جو اس زمانے میں سلطان ناصر محمد بن قلاؤون کا اُستاد تھا، قاہرہ کی جامع حاکمی کی تعمیر کا بندوبست کیا یہ وہ جامع مسجد ہے جو نحاسین میں جامع الحاکم کے نام سے مشہور ہے۔

امیر سلار نے جو اس زمانے میں نائب السلطنۃ تھا جامع عمرو بن العاص کی تعمیر و مرمت کے فرائض انجام دیئے، اس جامع مسجد کے بہت سے گوشوں (زوایا) میں فقہ کا درس دیا جاتا تھا ان میں سے ایک امام شافعی کا زاویہ کہلایا جاتا تھا جس کے بارے میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہاں امام شافعی نے درس دیا تھا اس لئے وہ گوشہ ان کے نام سے مشہور ہوگیا اور بہت سے فقہاء اور علماء وہاں طویل عرصے تک تعلیم دیتے رہے۔

وہاں کا ایک گوشہ الزاویہ المجدیہ کے نام سے مشہور تھا یہ وزیر مجدالدین کی طرف منسوب ہے جو الملک الاشرف موسیٰ بن العادل بن ایوب کے حران میں وزیر تھے لہذا اس مقام پر تعلیم و تدریس دینا ایک بڑا اونچا منصب سمجھا جاتا تھا اسی وجہ سے انہوں نے اپنے رشتہ دار قاضی القضاۃ الہنسی کو یہاں کی تعلیم و تدریس کا منصب سپرد کیا۔ مجدالدین کا ماہ صفر ۶۲۸ھ میں بمقام دمشق انتقال ہوا۔ انہوں نے اس زاویۂ مجدیہ کے لئے کئی اوقاف بھی مقرر کئے تھے۔

یہاں کا الزاویہ الصاحبیہ بھی مشہور ہے یہ الصاحب تاج الدین محمد بن فخرالدین محمد بن بہاءالدین ابن حنا [2] کی طرف منسوب ہے انہوں نے اس تعلیمی حلقہ کے لئے دو مدرس مقرر کئے تھے ان میں سے

---

[1] الخطط ج ۴ ص ۴ [2] یہ وہی شخص ہے جس نے رباط الآثار قائم کرائی اس کے حالات کے لئے ملاحظہ ہو الخطط التوفیقیہ ۱/۵۲

ایک مالکی ہوا کرتا تھا اور دوسرا شافعی ہوتا تھا۔ انہوں نے اس کے لئے اوقاف مقرر کئے تھے جس سے بہت فائدہ ہوتا تھا۔

یہاں کا الزاویہ الکمالیۃ کمال المنوری کی طرف منسوب تھا اور الزاویۃ التاجیہ تاج الدین السطی کی طرف منسوب تھا۔ الزاویۃ المعینۃ معین الدین الدہروطی کی طرف منسوب تھا۔ یہ زاویہ جامع مسجد کے مشرقی جانب ہوتا تھا[1] الزاویہ العلائیہ علاؤ الدین القریہ کی طرف منسوب تھا اور الزاویہ الزینیہ الصاحب زین الدین کی طرف منسوب ہے۔

الخطط میں مذکور ہے کہ شمس الدین محمد بن عبد الرحمن بن الصائغ الحنفی نے ۷۴۹ھ کی وبا سے پہلے جامع عمرو بن العاص میں چالیس سے زیادہ تعلیمی حلقے دیکھے تھے جہاں ہر وقت علم کا چرچا رہتا تھا۔[2]

جامع عمرو بن العاص میں جامع ازہر کے قیام کے بعد بھی تعلیم ہوتی تھی، مرحوم علی پاشا مبارک فرماتے ہیں "عزیز سب سے پہلا بادشاہ ہے جس نے مقررہ مقام پر درس و تدریس کا انتظام کیا اور اسی کے زمانے میں وزیر یعقوب بن کلس اپنے گھر میں ایک مجلس منعقد کرتا تھا جس میں فقہا اور متکلمین شریک ہوئے تھے اور وہاں فاطمی مسلک کے مطابق ایک فقہ کی کتاب پڑھی جاتی تھی۔ اس نے جامع مصر میں بھی ایک کتاب کے پڑھنے کے لئے ایک مجلس منعقد کی اس کتاب کا نام "کتاب الوزیر" تھا۔[3]

بہر حال جامع ازہر کی تعمیر کے بعد بھی جامع عمرو بن العاص سے تعلیم و تدریس کا سلسلہ منقطع نہیں ہوا کیونکہ جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے وزیر مجد الدین اہلتونی ۶۲۸ھ کے حکم سے قاضی القضاۃ ابن عنی الزاویہ المجدیہ میں تعلیم دیتے تھے اور ابن الصائغ الحنفی نے ۷۴۹ھ میں جامع عمرو بن العاص میں چالیس سے زیادہ تعلیمی حلقے مشاہدہ کئے۔

جامع ابن طولون

امیر ابوالعباس احمد بن طولون نے القطائع کی تعمیر کے بعد ۲۶۳ھ میں جامع ابن طولون کی تعمیر شروع کرائی اور اسے ۲۶۵ھ میں مکمل کیا۔ اس جامع مسجد کی تکمیل کے بعد لوگ یہاں جمعہ کی نماز پڑھتے تھے اور نماز سے فارغ ہونے کے بعد ربیع بن سلیمان کی مجلس میں آکر علوم و فنون کے مسائل تحریر کرتے تھے۔

۶۹۶ھ میں منصور حسام الدین لاجین سلطان مصر نے اس جامع مسجد کی از سر نو تعمیر کرائی تو اس کی تمام خرابیوں کو دور کیا نیز اس کا پختہ فرش تعمیر کرایا اور اس میں سفیدی کرائی اور اس کے بعد چاروں مذاہب کے مطابق درس فقہ کا انتظام کیا اس کے ساتھ ساتھ تفسیر قرآن کریم، حدیث اور

---

[1] الخطط التوفیقیہ ۴/۷ [2] الخطط از مقریزی جلد ۴ ص ۷، ۲۱۵ [3] الخطط التوفیقیہ ۱/۱۱۔

طب کی تعلیم کا انتظام بھی کیا اس نے خطیب اور امام کے لئے باقاعدہ تنخواہیں مقرر کیں اور اس مسجد کے لئے کئی موذن، فراش اور ملازمین مقرر کئے۔ اس کے ایک پہلو میں مسلمان یتیموں کے لئے ایک مکتب بھی قائم کیا جہاں انہیں قرآن کریم پڑھایا جاتا تھا اس نے اس مسجد کے لئے اس قدر اہتمام و انتظام اس لئے کیا کہ جب اشرف نے خلیل کو قتل کیا تو سلطان مذکور اس مسجد کے منارہ میں پوشیدہ ہو گیا تھا اس وقت اس نے نذر مانی تھی کہ اگر اللہ نے اسے زندہ رکھا تو وہ اس مسجد کو ضرور آباد کرے گا چنانچہ جب وہ بچ نکلا تو اس نے اپنی نذر و منت پوری کی۔

۷۶۷ھ میں امیر یلبغا العمری الخاصکی نے جامع ابن طولون میں از سر نو تعلیم و تدریس کا انتظام کیا جس میں حنفی مسلک کے سات مدرس تھے۔ اس نے ہر ہوشیار طالب علم کے لئے ماہانہ چالیس درہم وظیفہ اور ایک اردب گیہوں کا غلہ مقرر کیا اس طرح شافعی مسلک کی ایک جماعت حنفی مسلک کی پیرو ہو گئی۔[1]

جامع ازہر اور اس کے تعلیمی حالات

جامع ازہر کو سپہ سالار جوہر نے قائم کیا اس نے اس کی تعمیر ۳۵۹ھ میں شروع اور اس کی تکمیل ۳۶۱ھ میں کی ۳۷۸ھ میں وزیر ابوالفرج یعقوب بن یوسف بن کلس نے خلیفہ عزیز باللہ سے درخواست کی کہ وہ فقہاء کی ایک جماعت کے لئے عطیات مقرر کرے لہذا اس نے انہیں کافی عطیات دیئے اور جامع ازہر کے قریب ان کے لئے ایک عمارت تعمیر کرائی چنانچہ وہ جمعہ کے دن نماز پڑھنے کے لئے آتے تھے اور نماز سے فارغ ہونے کے بعد وہ تعلیم و تدریس کے لئے نماز عصر تک بیٹھا کرتے تھے۔

اس واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فاطمی سلاطین کے عہد میں یہ ایک درس گاہ تھی اسی طرح ممالیک اور ایوبی سلاطین کے عہد میں بھی ایسی درس گاہ تھی کیونکہ تاریخ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ امیر بیلبک خازندار نے یہاں ایک بہت بڑا کمرہ تعمیر کرایا تھا جہاں فقہا کی ایک جماعت امام شافعی کے مسلک کے مطابق فقہ کی تعلیم دیتی تھی اس طرح حدیث کی تعلیم کے لئے ایک محدث اور قرآن کریم کی قرأت کے لئے قاری اور مدرس مقرر تھے ان کے ذریعہ معاش کے لئے اوقاف مقرر کئے ہوئے تھے۔

۷۶۱ھ میں امیر سعید الدین بشیر نے جامع ازہر کو آباد کیا اور وہاں قرآن کریم کے نسخے رکھے اور ایک قاری مقرر کیا نیز مسلمان یتیموں کو قرآن کریم پڑھوانے کے لئے ایک مکتب بھی قائم کیا اور وہاں کے مجاور فقراء کے لئے کھانے کا بندوبست کیا چنانچہ روزانہ ان کے لئے کھانا پکایا جاتا تھا اس

---

[1] الخطط از مقریزی ج ۴ ص ۳۶، ۳۷، ۴۱، ۴۲۔

مقصد کے لئے اس نے کئی اوقات مخصوص کئے۔

مقریزی لکھتے ہیں "اس جامع ازہر کی تعمیر کے وقت سے یہاں ہمیشہ غریبوں کی ایک بڑی تعداد رہتی تھی ان دنوں ان کی تعداد ۷۵۰ افراد تک پہونچ گئی ہے[1] یہاں ہر ملک کے گروہ کے لئے ایک حصہ مقرر ہے جو انہی کے ملک کے نام سے مشہور ہے۔" بہرحال یہ جامع ازہر قرآن کریم کی تلاوت، اس کے درس وتدریس، فقہ، حدیث، تفسیر، نحو اور مختلف علوم وفنون کی تعلیم وتدریس سے آباد رہی یہاں وعظ کی محفلیں بھی ہوتی تھیں اور ذکر واذکار کے حلقے بھی قائم ہوتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ جب کوئی اس جامع مسجد میں داخل ہوتا تو اس کے دل میں اللہ کی محبت پیدا ہوتی تھی اور اسے ایسا دلی سکون و اطمینان ملتا تھا جو کسی دوسری جگہ اُسے حاصل نہیں ہوتا تھا۔

دولت مند اور سرمایہ دار حضرات بھی یہاں کے طلبا اور مجاوروں کی امداد سونے چاندی اور پیسوں سے کرتے تھے تاکہ وہ تحصیل علم اور خدا کی عبادت کے لئے اپنے آپ کو وقف کر سکیں[2]۔

جامع حاکم اس جامع مسجد کو قائم کرنے کی ابتداء العزیز باللہ بن المعز الدین اللہ (فاطمی بادشاہ) نے کی اور اس کی تکمیل اس کے فرزند الحاکم بامر اللہ نے ۳۹۳ھ میں کی۔

۷۰۳ھ میں امیر بیبرس نے اس کی اصلاح کی اور یہاں چاروں مسلک کی فقہ کے مطابق تعلیم کا انتظام کیا۔ یہاں حدیث نبوی کا درس بھی دیا جاتا تھا اور ہر درس کے لئے الگ الگ مدرس مقرر تھا۔ یہاں بہت سے طلباء شریک درس ہوتے تھے۔ فقہ شافعی کے مدرس قاضی القضاۃ بدر الدین محمد بن جماعت الشافعی تھے اور فقہ حنفی کے مدرس قاضی القضاۃ شمس الدین احمد السروجی الحنفی تھے اور فقہ مالکی کے مدرس قاضی القضاۃ زین الدین علی بن مخلوف المالکی تھے اور فقہ حنبلی کے مدرس قاضی القضاۃ شرف الدین الحرانی تھے اور علم حدیث کے مدرس شیخ سعد الدین مسعود الحارثی تھے۔ نحو کے مدرس شیخ اثیر الدین ابو حیان تھے اور قرآت سبعہ کے مدرس شیخ نور الدین الشطنوفی تھے اسی طرح قرآن کریم کی تعلیم کے لئے جداگانہ قاری تھے اور کچھ قاری ایسے تھے جو باری باری قرآن کریم پڑھا کرتے تھے[3]۔

تعلیمی مدارس

یہاں ہم صرف ان مشہور مدارس کے ذکر پر اکتفا کریں گے جہاں مختلف علوم وفنون کی تعلیم

ع[1] الخطط التوفیقیہ ج ۴ ص ۵۴ یہاں ۸۱۸ھ کا زمانہ مراد ہے ۔ ع[2] الخطط المقریزیہ ج ۴ ص ۵۴، ۹۲ ع[3] الخطط المقریزیہ ج ۴ ص ۷۵۔

حاصل کرنے کے لئے طلباء آتے تھے ایسے مدارس یہ تھے۔

۱۔ مدرسۂ صلاحیہ ناصریہ: اس کی بنیاد سلطان صلاح الدین بن ایوب نے ۵۷۲ھ میں قائم کی تھی یہاں[1] کے مدرسین میں سے مندرجہ ذیل مشہور علماء بھی تھے۔

(۱) قاضی القضاۃ تاج الدین بن بنت الاعز (۲) قاضی القضاۃ تقی الدین بن رزین (۳) قاضی القضاۃ تقی الدین ابن بنت الاعز (۴) قاضی القضاۃ شیخ الاسلام تقی الدین ابن دقیق العید۔ اس کی نگرانی اس زمانے کے مشہور علماء نے کی تھی[1]۔

۲۔ المدرسۃ الکاملیۃ: یہ دار الحدیث (حدیث کی درس گاہ) تھا اور ۶۲۱ھ میں مکمل ہوا یہ مدرسہ دوسرا دار الحدیث سمجھا جاتا تھا پہلے دار الحدیث کو سلطان نور الدین محمود بن زنگی نے دمشق میں تعمیر کیا تھا یہ مدرسہ الملک الکامل کی طرف منسوب ہے اس کے منتظم ابن دقیق العید اور بدر بن جماعۃ تھے[2]۔

الملک الکامل نے اس مدرسہ کو طلبائے حدیث نبوی اور ان کے بعد فقہائے شافعیہ کے لئے وقف کر دیا تھا اور اس کے آس پاس کی جائداد کی آمدنی اس کے لئے وقف تھی۔ یہ مدرسہ شارع جدید کے سرے پر تھا یعنی شارع النحاسین پر تھا جو بیت القاضی کی طرف پہونچاتی ہے یہ مدرسہ مشہور فقہاء کے قبضے میں ۸۰۰ھ تک رہا اس کے بعد یہ نیست و نابود ہو گیا۔

الخطط التوفیقیہ کے مؤلف تحریر کرتے ہیں: یہ مدرسہ اب منہدم ہو گیا ہے اور اس کا اکثر حصہ شارع النحاسین میں شامل ہو گیا ہے[3]۔

الملک الکامل کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ علماء کے ساتھ مناظرہ کرتا تھا اور فقہ اور نحو کے عجیب و غریب مسائل پوچھ کر ان کا امتحان لیا کرتا تھا جو کوئی ان کے صحیح جواب دیتا تھا تو اس کی وہ بڑی قدر دانی کرتا تھا۔ چنانچہ اس کے گھر میں، جو قلعۃ الجبل پر تھا، بہت سے علماء شب باشی کرتے تھے اور اس سے گفتگو کرتے رہتے تھے چونکہ وہ علم و ادب کی بہت قدر کرتا تھا اس لئے اہل علم اس کے پاس آتے تھے اور وہ آنے والوں کو نہایت عمدہ عطیات دیتا تھا۔

۳۔ المدرسۃ الظاہریہ: یہ مدرسہ سلطان ظاہر بیبرس البندقداری کی طرف منسوب ہے اس کی تعمیر ۶۶۰ھ میں شروع ہوئی اور تکمیل ۶۶۲ھ میں ہوئی جس دن اس کی تعمیر

ع[1] حسن المحاضرۃ از سیوطی ج ۲ ص ۱۴۰، ۱۴۱۔ الخطط التوفیقیہ ۹/۶ میں مذکور ہے کہ یہ مدرسہ قبہ امام شافعی کے قریب تھا۔ اب اس کے بجائے جامع الامام شافعی ہے ملاحظہ ہو الخطط المقریزیہ ۴/۱۹۳ [2] حسن المحاضرہ از سیوطی ج ۲ ص ۱۴۲ [3] الخطط الجدیدۃ التوفیقیہ لمصر القاہرہ۔

مکمل ہوئی تو تمام فقہاء وہاں آئے اور ہر گروہ اپنے اپنے مخصوص ایوانوں میں بیٹھ گیا چنانچہ شافعی مسلک کے حضرات قبلہ رو ایوان میں بیٹھے ان کے مدرس شیخ تقی الدین محمد بن الحسین بن رزین الحموی تھے حنفی حضرات ایوان بحری میں بیٹھے ان کے مدرس الصدر مجد الدین عبد الرحمن بن الصاحب کمال الدین عمر بن العدیم الحلبی تھے اور طلباء حدیث ایوان مشرقی میں بیٹھے ان کے مدرس شیخ شرف الدین عبد المومن ابن خلف الدمیاطی تھے۔ ساتوں قراءات کے قاری مغربی ایوان میں بیٹھے۔ ان کے شیخ الفقیہ کمال الدین المحلی تھے سب نے اسباق ونصاب مقرر کئے اور اپنے علوم کے بارے میں غور وفکر کرنے لگے۔

اس درسگاہ کے ساتھ ساتھ ایک کتب خانہ بھی قائم کیا گیا تھا جس میں تمام علوم کی بنیادی کتب تھیں اس کے ایک پہلو میں مسلمان یتیم بچوں کو قرآنی تعلیم دینے کے لئے ایک مکتب بھی تھا ان کے لئے وظائف اور پوشاک کا بندوبست بھی کیا گیا تھا۔[1]

الخطط التوفیقیہ کے مؤلف تحریر کرتے ہیں "اب اس کی عمارت کا اکثر حصہ منہدم ہو گیا ہے اور اس کے دو حصے ہو گئے ہیں ان دونوں حصوں کے درمیان میں سے ایک سڑک محکمہ کبری کی طرف گزرتی ہے اس کا باقی حصہ ویران ہے۔"

۴۔ **المدرسۃ المنصوریہ** یہ مدرسہ سلطان منصور قلادون کی طرف منسوب ہے یہ امیر علم الدین سنجر الشجاعی کے ہاتھوں قائم کیا گیا تھا۔ یہاں چاروں مذاہب کی فقہ کے الگ الگ درس ہوتے ہیں نیز طبی تعلیم بھی ہوتی تھی یہاں کی مدرسی کے لئے چیدہ چیدہ مشہور فقہاء کا انتخاب کیا جاتا تھا یہ مدرسہ شارع النحاسین پر المدرسہ الکاملیہ کے سامنے ہے اور جامع المارستان کے نام سے مشہور ہے۔ یہ حسینیہ کی طرف جانے والے کے دائیں ہاتھ پر واقع ہے اس کی حالت آج کل ان اشعار کے مصداق ہے (ترجمہ)

(۱) ہر بوالہوس اور بے وقوف یہاں مسند درس پر بیٹھا ہوا ہے اور فقیہ و مدرس کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

(۲) یہ جگہ اس قدر لاغر ہو گئی ہے کہ لاغری کی وجہ سے اس کے گردے تک نمودار ہو گئے ہیں اور ہر مفلس بھی اس سے اکتا گیا ہے۔

(۵) **القبۃ المنصوریہ** یہ بھی منصور قلادون کی طرف منسوب ہے یہاں بھی چاروں مذاہب کے مطابق فقہ کی تعلیم دی جاتی تھی اور یہاں کے مدرس قاضی القضاۃ کے عہدے کے لوگ ہوتے تھے اس کے اخراجات کا انتظام ان اوقاف کے ذریعے کیا جاتا تھا جو الملک الصالح عماد الدین اسماعیل بن محمد بن قلادون نے وقف کئے تھے .... اس قبہ میں

---

[1] الخطط المقریزیہ ج ۴ ص ۲۱۶ - ۲۱۸ ، مطبعۃ النیل۔ الخطط التوفیقیہ ۹/۶

قاری بھی ہوا کرتے تھے جو ان کھڑکیوں کے قریب جو سڑک پر تھیں، باری باری رات دن تلاوت کرتے تھے۔ یہاں ایک کتب خانہ بھی تھا جس میں ہر قسم کی کتابیں تھیں[1]

(۶) **المدرسۃ الناصریہ**[2] اس مدرسہ کے قائم کرنے کا السلطان العادل زین الدین کتبغا نے حکم دیا تھا مگر جب وہ معزول ہو گیا تو سلطان الملک الناصر محمد بن قلاوون نے جو دوبارہ ۶۹۸ھ میں مصر کے بادشاہ ہوئے اس کی تکمیل کا حکم دیا اور یہ مدرسہ ۷۰۳ھ میں مکمل ہوا۔

یہاں سب سے پہلے قاضی القضاۃ زین الدین علی بن مخلوف المالکی نے تعلیم دی وہ ایوان کبیر میں فقہ مالکی پڑھایا کرتے تھے۔ قاضی القضاۃ شرف الدین عبدالغنی الحرانی ایوان غربی میں حنبلی فقہ کا درس دیتے تھے اور قاضی القضاۃ احمد ابن السروجی الحنفی، ایوان شرقی میں حنفی فقہ کا درس دیا کرتے تھے۔ شیخ صدر الدین المرحل الشافعی، ایوان بحری میں فقہ شافعی کا درس دیتے تھے۔ ہر مدرس کے پاس طلبہ کی مخصوص مقدار ہوا کرتی تھی۔ طلباء میں سخاوت کے ساتھ مال تقسیم کیا جاتا تھا۔ نیز انہیں ہر مہینے شکر دی جاتی تھی اور ہر سال قربانی کا گوشت بھی ان طلباء کے درمیان تقسیم کیا جاتا تھا۔

شام کے تعلیمی مدارس

مذکورہ بالا مشہور مدارس وہ تھے جو مصر میں قائم تھے اب ان مشہور ترین مدارس کا ذکر کیا جاتا ہے جنہوں نے شام میں تعلیم و ثقافت کی شمع روشن کی۔

(۱) **المدرسۃ الظاہریہ** یہ مدرسہ الملک الظاہر نے ۶۷۰ھ میں قائم کیا یہاں صرف حنفی اور شافعی علماء درس دیتے تھے سب سے پہلے جنہوں نے تعلیم و تدریس کا سلسلہ جاری کیا، وہ حنفی عالم شیخ صدر الدین سلیمان تھے وہ مشرق و مغرب میں حنفیوں کے بہت بڑے عالم تھے اور عرصہ دراز تک دمشق میں تدریس و افتاء کا کام کرتے رہے پھر وہ مصر منتقل ہو گئے۔ وہ بہت دلیر اور حق پرست عالم تھے اور حق بات کہنے میں کسی سے نہیں ڈرتے تھے خواہ وہ بادشاہ ہی کیوں نہ ہو۔ ایک مرتبہ بادشاہ نے چاہا کہ وہ اس کی مرضی کے مطابق فتویٰ دیں مگر انہوں نے صاف انکار کیا اور فرمایا "یہ جائدادیں حقداروں کے قبضہ میں ہیں اسی لئے کسی مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ ان پر قبضہ کرے۔" یہ کہہ کر وہ بادشاہ کی مجلس سے اُٹھ کر چلے گئے۔ اس بات سے بادشاہ بہت غضبناک ہوا مگر جلد ہی اس کا غصہ ٹھنڈا ہو گیا

---

[1] الخطط التوفیقیہ ۹۹/۵ [2] یہ مدرسہ قبہ منصوریہ کے قریب شرقی سمت اس مقام پر ہے جہاں حمام ہے یہ تارع النحاسین میں ہے اور جامع الناصریہ کے نام سے مشہور ہے۔ الخطط التوفیقیہ ۲۷۱/۴

بادشاہ ان کی بہت تعریف کرتا تھا اور کہتا تھا "تمہیں علم انہی کے پاس ملے گا" [1]

(۲) المدرسۃ العادلیۃ الکبریٰ یہ مدرسہ باب الظاہریہ کے سامنے دمشق کے اندر ہے دونوں کے درمیان ایک راستہ گزرتا ہے سلطان نورالدین محمود ابن زنگی نے اس مدرسہ کے قائم کرنے کا حکم دیا تھا مگر مکمل ہونے سے پیشتر ان کی وفات ہوگئی اس لئے اس کا کچھ حصہ الملک العادل سیف الدین نے تعمیر کرایا لہذا یہ درسگاہ انہی کے نام سے منسوب ہوگئی لیکن ابھی پوری طرح مکمل نہیں ہونے پائی تھی کہ وہ بھی فوت ہوگئے لہذا ان کے فرزند الملک المعظم نے اُسے مکمل کرایا اور اس کے لئے بہت سے اوقاف مخصوص کئے ۶۱۹ھ میں السلطان المعظم کے روبرو سب سے پہلے قاضی جمال الدین مصری نے درس دیا پھر قاضی القضاۃ شمس الدین احمد بن خلیل الخوئی المتوفی ۶۳۳ھ مسند درس پر سرفراز ہوئے۔

ان کے بعد قاضی کمال الدین عمر بن ابو حفص بن بندار بن عمر التفلیسی نے مسند درس کو سنبھالا ۶۹۳ھ میں قاضی بدرالدین ابن جماعۃ شام کے قاضیوں کے پاس آئے اور مدرسۂ عادلیہ میں مقیم ہوئے اور یہاں درس دیتے رہے وہ کبھی کبھی یہاں اپنی عدالت بھی قائم کرتے تھے۔

اس مشہور درس گاہ کے معلموں میں شیخ الاسلام قاضی القضاۃ تقی الدین السبکی کا نام بھی شامل ہے ان کے بعد ان کے فرزند قاضی القضاۃ ابو حامد احمد نے بھی یہاں درس دیا جو ۷۱۹ھ میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کے بعد ان کے بھائی علامہ قاضی القضاۃ تاج الدین ابو نصر عبدالوہاب بھی یہاں کے مدرس رہے نیز قاضی القضاۃ بہاء الدین ابوالبقاء السبکی اور قاضی القضاۃ سراج الدین الحمی بھی یہاں کی مسند درس پر سرفراز رہے۔

اس طرح اس مشہور درس گاہ کے تمام مدرسین قاضی القضاۃ تھے اور اس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اس مشہور درس گاہ نے شام کے علم و ثقافت پر کس قدر گہرا اثر ڈالا [2]

نعیمی نے کتاب الدارس فی تاریخ المدارس میں قرآن کریم اور حدیث کی الگ الگ درسگاہوں نیز قرآن و حدیث کی مشترک درس گاہوں کا حال بیان کیا ہے اسی طرح شافعی، حنفی، مالکی اور حنبلی فقہ کے مخصوص مدارس کا تذکرہ بھی کیا ہے۔ اسی طرح انہوں نے مدارس طب اور خانقاہوں کا حال بھی بیان کیا ہے اہل علم اس کتاب میں اس کی تفصیل معلوم کر سکتے ہیں۔

ع۱ الدارس فی تاریخ المدارس ج ا ص ۳۵۹، مطبعۃ الترقی دمشق۔

ع۲ الدارس فی تاریخ المدارس ج ا ص ۳۵۹، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۶، ۳۶۷۔

خانقاہیں

وہ خانقاہیں جہاں صوفیہ کرام رہتے تھے، وہ بھی تعلیمی اداروں میں شامل کی جاتی ہیں ان خانقاہوں کے لئے بھی اوقات مقرر تھے اور یہاں کے رہنے والوں کو علماء تعلیم دیا کرتے تھے۔

خوانق خانقاہ کی جمع ہے۔ یہ فارسی لفظ ہے جس کے معنی گھر کے ہیں بعض لوگ کہتے ہیں کہ اصل لفظ خونقاہ ہے یعنی وہ مقام جہاں بادشاہ کھانا کھاتا ہو۔ میں نے کلیہ دارالعلوم میں فارسی زبان کے استاد جناب عامر المہندس سے خوانق کی اصلیت معلوم کرنی چاہی تو انہوں نے جواب دیا۔ خانقاہ دراصل خوان گاہ ہے جس کا مفہوم دیر، گھر یا عبادت خانہ ہے۔

اسلام میں اس قسم کی خانقاہیں چوتھی صدی ہجری میں قائم ہوئیں تاکہ صوفیہ کرام اللہ کی عبادت کے لئے تنہا جگہ میں مشغول رہیں[1]

سب سے پہلے زید ابن صوحان بن صبرہ نے اس قسم کی عبادت خانہ قائم کیا اس کی وجہ یہ ہوئی کہ اس نے بصرہ کے کئی اشخاص کو دیکھا کہ انہوں نے اپنے آپ کو اللہ کی عبادت کے لئے وقف کر دیا ہے مگر نہ تو وہ تجارت کیا کرتے ہیں اور نہ ان کے پاس غلہ ہے۔ اس لئے اس نے چند مکانات تعمیر کرا کر ان میں ایسے لوگوں کو آباد کیا اور ان کے کھانے پینے اور پہننے کی تمام ضروریات کا بندوبست کیا۔ ایک دن جب وہ ان کی زیارت کے لئے آیا اور ان کے بارے میں پوچھا تو معلوم ہوا کہ حضرت عثمان کے حاکم بصرہ عبداللہ ابن عامر نے انہیں بلایا تھا۔ اور وہ وہاں گئے ہوئے تھے لہٰذا زید بن صوحان ابن عامر کے پاس گئے اور پوچھا "اے ابن عامر! تم ان لوگوں سے کیا کام کرانا چاہتے ہو؟ وہ کہنے لگے " میں چاہتا ہوں کہ میں انہیں اپنا مقرب بناؤں اور جب سفارش کریں تو میں ان کی سفارش قبول کروں اور اگر وہ مجھ سے کچھ مانگیں تو میں انہیں دے دوں۔ وہ مجھے مشورہ دیں تو میں ان کا مشورہ قبول کروں اس کے جواب میں زید بولے " تم ایسے لوگوں کو اپنے پاس نہ رکھو جو اللہ کی عبادت میں مشغول ہوں اس طرح تم انہیں اپنی دنیاداری سے آلودہ کر دو گے اور اپنے کام میں انہیں شریک کر لو گے مگر جب ان میں دینداری باقی نہیں رہے گی تو تم ان سے کنارہ کشی کر لو گے اس صورت میں وہ تباہ و برباد ہو جائیں گے کہ نہ تو وہ دنیا کے مطلب کے رہیں گے اور نہ آخرت کے کام کے رہیں گے۔ اس لئے اے لوگو! تم اپنے گھر جاؤ" وہ لوگ اٹھ کھڑے ہوئے۔ ابن عامر اس موقع پر خاموش رہا اور اس نے کوئی لفظ نہیں کہا۔

۱؎ الخطط المقریزیہ ج ۴ ص ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۸۳، الخطط التوفیقیہ ج ۶/ ۵۰۔

ہمارے ہاں مصر میں خانقاہ کا لفظ اس مفہوم میں مستعمل نہیں ہے اس کے بجائے الزاویہ کا لفظ بولا جاتا ہے۔[1]

(۱) خانقاہ سعید السعداء یہ خانقاہ پہلے سعید کا گھر تھی جب اسے قتل کر کے باب زویلہ کے قریب سولی دے دی گئی تھی، تو العادل رزیک ابن الصالح طلائع بن رزیک وزیر ہوا اور وہ وہاں رہنے لگا۔ اس کے لئے دار الوزارۃ سے وہاں تک زیر زمین ایک سرنگ کھودی گئی تاکہ وہ وہاں سے گزرا کرے پھر وزیر شاور بن مجید اپنے عہد وزارت میں وہاں رہنے لگے پھر ان کا فرزند الکامل وہاں مقیم ہوا۔

جب سلطان الناصر صلاح الدین یوسف بن ایوب مصر کے خود مختار بادشاہ ہوئے تو انہوں نے اس عمارت کو ان غریب صوفیہ حضرات کے لئے وقف کر دیا جو دور دراز کے شہروں سے آتے تھے۔ یہ کام ۵۶۹ھ میں ہوا۔ انہوں نے ان کے روزانہ کھانے اور گوشت روٹی کا بندوبست کیا اور ان کے لئے ایک حمام بھی تعمیر کرایا اس طرح مصر میں یہ پہلی خانقاہ قائم ہوئی، یہ دویرۃ الصوفیہ کے نام سے مشہور تھی اور یہاں کے شیخ کو شیخ الشیوخ کہا جاتا تھا۔ لہذا اگر طبقات الصوفیہ کی کتابوں میں کسی کے بارے میں یہ مذکور ہو کہ وہ شیخ الشیوخ ہو گیا ہے تو اس سے مراد اس خانقاہ کی مشیخت ہے۔

اس خانقاہ کے رہنے والے اہل علم اور خدا رسیدہ صوفی حضرات تھے ان سے برکت حاصل کی جاتی تھی۔ اس کے شیخ بڑے بڑے علماء اکابر ہوئے ہیں اس کے شیوخ میں قاضی القضاۃ تاج الدین بن بنت الاعز۔ اور قاضی القضاۃ بدر الدین ابن جماعۃ بھی تھے۔[2]

(۲) خانقاہ رکن الدین بیبرس الجاشنگیر یہ خانقاہ خط جمالیہ میں مکتب الجمالیہ کے قریب ہے سلطان موصوف نے اسے ۷۰۶ھ میں تعمیر کرایا اور اس کے قریب ایک بہت بڑی سرائے تعمیر کرائی اور اس کے اندر اس کا مقبرہ بھی تعمیر کیا گیا۔ جب ۷۰۹ھ میں اس کی تکمیل ہوئی تو اس نے خانقاہ میں چار سو درویشوں کے رہنے کا بندوبست کیا اور سرائے میں ایک سو سپاہی اور بہت سے غریبزادوں کے ٹھہرنے کا انتظام کیا وہاں ایک لنگر خانہ بھی تھا جہاں روزانہ گوشت روٹی کھانا اور حلوہ تقسیم کیا جاتا تھا۔ یہاں کے قبہ میں حدیث نبوی کا درس ہوتا تھا اور بڑی کھڑکی کے قریب قاری بیٹھا کرتے تھے۔ سلطان ناصر محمد بن قلاوون کے عہد میں جب بیبرس کو معزول کیا گیا تھا اس وقت اس خانقاہ کو بند کر دیا گیا تھا پھر ۷۲۶ھ میں اسے کھول

---

[1] الخطط المقریزیہ ج ۴ ص ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳ الخطط التوفیقیہ ج ۶/ ۵۰ [2] حسن المحاضرۃ ج ۲ ص ۱۴۱، الخطط المقریزیہ ج ۴ صفحہ ۲۷۳

دیا گیا۔[۱]

یہ خانقاہ ابھی تک آباد ہے جیسا کہ مرحوم علی مبارک نے تحریر کیا ہے۔ جامع بیبرس الجاشنگیر کے نام سے مشہور ہے۔[۲]

(۳) خانقاہ شیخو یہ قاہرہ کے محلہ صلیبین میں جامع شیخو کے بالمقابل ہے اسے امیر سیف الدین العمری نے ۵۶ھ میں قائم کیا تھا یہاں بہت سے علوم و فنون کی تعلیم و تدریس کا انتظام تھا مثلاً یہاں چاروں مذاہب کے فقہاء کا جداگانہ درس ہوتا ہے یعنی شافعی، حنفی، مالکی اور حنبلی فقہ کی تعلیم ہوتی تھی نیز حدیث نبوی اور ساتوں قرآت کے مطابق قرأت قرآن کی تعلیم دی جاتی تھی۔ ہر طالبعلم کو روزانہ کھانا اور گوشت روٹی دی جاتی تھی اور ہر ماہ حلوہ تیل اور صابن بھی دیا جاتا ہے۔ یہاں سے بہت سے علماء فارغ التحصیل ہوئے تھے۔[۳] دراصل خانقاہ اور جامع مسجد دونوں جامع شیخو کے نام سے موسوم کی جاتی تھیں مگر مقریزی نے ان میں سے ایک کو نماز کی جامع مسجد اور دوسرے کو صوفیہ کی خانقاہ قرار دے کر الگ الگ ذکر کیا ہے۔

رباط ربط، رباط کی جمع ہے یہ صوفیہ کرام کے گھر کو کہتے ہیں کیونکہ رباط میں درویش متحد و مرتبط ہو کر ایک مقصد کے لئے جمع ہوتے ہیں۔ رباط قائم کرنے کا حدیث نبوی سے ثبوت ملتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان غریب صحابیوں کے لئے جن کا کوئی ٹھکانہ نہ تھا، اپنی مسجد کے اندر ایک جگہ مقرر کی تھی جہاں وہ رہتے تھے یہ لوگ اہل صفہ کے نام سے مشہور تھے ایسے مشہور روحانی مراکز (رباط) مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) رباط البغدادیہ یہ درویش خانہ (رباط) سلطان ظاہر بیبرس کی بیٹی نے الشیخۃ الصالحۃ زینب بنت ابو البرکات کے لئے کرایا تھا جو بنت بغدادیہ کے نام سے مشہور تھیں۔ سلطان مذکور کی طرف سے کوئی نہ کوئی شیخانی اور واعظہ مقرر ہوتی تھیں جو خواتین کو وعظ و نصیحت کرتی اور انہیں اخلاقی اور مذہبی تعلیم دیتی تھیں۔ ایسی بزرگ خاتون ام زینب فاطمہ بنت عباس بغدادیہ بھی تھیں جن کا ماہ ذوالحجہ ۱۴ھ میں وصال ہوا یہ بہت بڑی عالم اور زاہدہ تھیں۔[۴]

یہ رباط، خانقاہ بیبرس کے سامنے جمالیہ کے سامنے تھی۔ ۸۰۶ھ کے بعد اس کے تمام انتظامات ختم ہو گئے تھے اور اب اس کا نام و نشان بالکل مٹ گیا ہے اور اس کے مقام پر نہایت وسیع دوکانیں

---

[۱] الخطط ج ۴ ص ۲۷۶-۲۷۷ [۲] الخطط التوفیقیہ ج ۶ ص ۵۰ [۳] الخطط ج ۴ ص ۲۹۳۔ الخطط الجدیدۃ از علی مبارک ج ۵ ص ۴۴۔ خانقاہ مسجد زینب سے قلعہ جاتے ہوئے دائیں سمت ہے اور جامع مسجد زینب سے قلعہ جاتے ہوئے بائیں سمت ہے [۴] الخطط ج ۴ ص ۲۹۳-۲۹۴۔

تعمیر ہو گئی ہیں۔[1]

(۲) رباط الآثار اس رباط کی تعمیر تاج الدین بن الصاحب فخر الدین بن الصاحب بہاء الدین حنانے کی تھی۔ یہاں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار مبارکہ میں سے لکڑی اور لوہے کے ٹکڑے اور دوسری چیزیں تھیں جو الصاحب نے ینبع کے خاندان بنو ابراہیم سے خریدی تھیں الملک الاشرف شعبان بن حسین محمد بن قلاوون کے عہد حکومت میں یہاں فقہ شافعی کی تعلیم بھی ہونے لگی تھی اور اس کے لئے ایک مدرس مقرر کیا گیا اور کچھ طلباء بھی وہاں پڑھنے کے لئے آ گئے تھے۔[2]

یہ رباط مصر سے باہر برکۃ الحبش کے قریب دریائے نیل کے کنارے واقع تھا۔ یہاں ایک کتب خانہ بھی تھا۔[3]

تصانیف و مؤلفات

اس زمانے کی علمی تحریک کے نتیجے میں اسلامیات اور عربی ادب کے موضوع نہایت بیش قیمت تصانیف و کتب تحریر کی گئیں تقریباً چاروں مذاہب کی فقہ پر کتابیں تحریر کی گئیں، اسی طرح قرآن کریم کی تفسیر میں متعدد کتابیں لکھی گئیں، حدیث نبوی اور علم حدیث کی اصطلاحات پر متعدد تالیفات تحریر کی گئیں۔ نیز تصوف اور عقائد میں بھی بہت سی کتابیں نمودار ہوئیں چنانچہ تصوف و عقائد کی مشہور کتب مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) الحکم العطائیہ از تاج الدین بن عطاء اللہ اسکندری المتوفی ۷۰۹ھ۔

(۲) شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل از علامہ ابن القیم۔

(۳) مدارج السالکین بین منازل ایاک نعبد و ایاک نستعین۔ تین حصے از ابن القیم

(۴) الفوائد (۵) مفتاح دار السعادۃ و منشور ولایۃ العلم والارادہ از علامہ ابن القیم

(۶) اجتماع الجیوش الاسلامیۃ علی غزو المعطلۃ والجہمیۃ از علامہ ابن القیم

(۷) شرح العمدۃ از تقی الدین بن دقیق العید ۷۰۲ھ۔ یہ کتاب العمدہ کی شرح ہے۔ کتاب العمدہ کا پورا نام "عمدۃ عقیدۃ اہل السنۃ والجماعۃ" ہے اس کے مؤلف حافظ نسفی ہیں، یہ کتاب علم کلام میں ہے۔

---

[1] الخطط التوفیقیہ ۶/۵۳ [2] حسن المحاضرہ ج ۲ ص ۱۴۷

[3] الخطط ج ۴ ص ۲۹۶ [4] الخطط التوفیقیہ ۶/۵۲۔

اس زمانے میں علامہ ابن تیمیہ کی مندرجہ ذیل کتب نمودار ہوئیں[1]

ابن تیمیہ کی تصانیف (۸) الفرقان بین اولیاء الرحمٰن و اولیاء الشیطان (۹) التحفۃ العراقیۃ فی الاعمال القلبیۃ (۱۰) الفرقان بین الحق والباطل (۱۱) رسالۃ فی القضاء والقدر (۱۲) الدین و الدنیا (۱۳) الواسطۃ بین الخلق والحق (۱۴) الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح۔ اس کے چار حصے ہیں (۱۵) اثبات المعاد و الرد علی ابن سینا (۱۶) ثبوت النبوات عقلاً و نقلاً۔ اس میں معجزات و کرامات کی بحث بھی ہے۔ (۱۷) منہاج السنۃ النبویۃ فی نقض الشیعۃ القدریۃ۔

کتب نحو یہ بات ذہن نشین رہے کہ علوم شرعیہ کی کتب پر علماء کی توجہ زیادہ مبذول رہی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ لوگوں میں دین و مذہب کا بہت چرچا تھا اور اسے پہلا درجہ دیا جاتا تھا۔ عربی زبان و ادب دوسرے درجے پر تھی کیونکہ یہ علوم شرعیہ کی خادم ہے تاہم عربی زبان کی مختلف شاخوں پر بھی کتابیں لکھی گئیں چنانچہ عربی صرف و نحو پر جمال الدین مالک الاندلسی کی کتاب الالفیہ بہت مقبول ہوئی ان کی دیگر تصانیف یہ ہیں۔

الکافیۃ الشافیۃ۔ تسہیل الفوائد۔ تکمیل المقاصد۔[2]

عربی زبان و نحو میں مندرجہ ذیل کتب بھی لکھی گئیں۔ مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب یہ کتاب جمال الدین بن ہشام المصری نے لکھی تھی جن کا پورا نام جمال الدین عبداللہ بن یوسف بن عبداللہ المصری ہے ان کی دیگر کتب یہ ہیں۔ موقد الاذہان و موعظ الوسنان الاعراب عن قواعد الاعراب۔ یہ کتب بھی مشہور ہیں شذور الذہب فی النحو۔ قطر الندی و بل الصدی۔ الجامع الصغیر۔ الروضۃ الادبیۃ فی شواہد علوم العربیۃ۔

کتب بلاغۃ علم بلاغت میں پہلے ابوہلال العسکری نے کتاب الصناعتین لکھی۔ اور جرجانی نے اسرار البلاغۃ اور دلائل الاعجاز دو کتابیں تالیف کیں۔ پھر سکاکی نے مفتاح العلوم لکھی۔ سلاطین ممالیک کے عہد میں جلال الدین القزوینی نمودار ہوئے جن کی وفات ۷۳۹ھ میں ہوئی انہوں نے کتاب تلخیص المفتاح لکھی اور اس کی ایک شرح بھی توضیح کے نام سے لکھی۔

کتب معاجم کتب معاجم (ڈکشنری و لغت) میں ابن منظور افریقی کی کتاب لسان العرب منصۂ شہود پر آئی (جو عربی زبان کی بہترین ڈکشنری سمجھی جاتی ہے) اس کے مؤلف کی وفات

---

[1] فوات الوفیات ۱/۴۲، ۴۳ ابن تیمیہ کے نام و نسب پر ہے تقی الدین احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام [2] فوات الوفیات ۲/۲۲۷، ۲۲۸ تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ از جرجی زیدان ۳/۱۴۰۔ ابن مالک کا پورا نام یہ ہے۔ محمد بن عبداللہ مالک یہ ۶۷۲ھ میں فوت ہوئے۔

۱۱۷۱ھ میں ہوئی۔ دوسری مشہور کتاب اس موضوع میں المصباح المنیر ہے جو احمد بن علی المقری الفیومی نے تالیف کی اس کے مؤلف کا انتقال ۷۷۰ھ میں ہوا اور انہوں نے لغت کی یہ کتاب ۷۳۴ھ میں لکھی۔

کتب تاریخ کتب تاریخ کی ایک قسم سوانح عمریاں ہیں ان میں سب سے مشہور وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان ہے جو شمس الدین ابو العباس احمد بن ابراہیم بن ابی بکر خلکان الشافعی نے تالیف کی تھی۔ ابن خلکان ۶۰۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۶۸۱ھ میں فوت ہوئے انہوں نے ان اکابر قوم کے حالات تحریر کئے ہیں جن کی وفات ۹۵ھ سے لے کر ۶۱۹ھ تک کے زمانے میں ہوئی ہو، وہ اپنی تالیف سے ۶۷۲ھ میں فارغ ہو گئے تھے۔[1]

ابن خلکان نے جن اکابر افراد کا حال چھوڑ دیا تھا جو ان کے زمانے میں فوت نہیں ہوئے تھے ان سب کا حال کتاب فوات الوفیات میں بیان کیا گیا ہے جو محمد بن شاکر بن احمد بن عبدالرحمن صلاح الدین الدارانی الامنتقی الکتبی نے تالیف کی تھی۔ ابن شاکر الکتبی نے حلب اور دمشق میں تعلیم حاصل کی ابتداء میں وہ بہت غریب تھا اس لئے وہ تاجر کتب ہو گیا اس کاروبار میں اسے بہت نفع ہوا اور وہ مالدار ہو گیا۔ کتابیں فروخت کرنے کی وجہ سے اسے الکتبی کہا جاتا ہے اس کی وفات ۷۶۴ھ میں ہوئی اسی کتاب میں حروف تہجی کے لحاظ سے ایسے اکابر افراد کا حال مذکور ہے جن کا حال ابن خلکان نے اپنی کتاب میں بیان نہیں کیا۔[2]

اس قسم کی ایک اور کتاب الوافی بالوفیات ہے جو ابو الصفاء خلیل بن ایبک الصفدی نے تالیف کی تھی۔ صفدی ماہ صفر ۶۹۶ھ میں پیدا ہوئے اور دمشق میں ۷۶۴ھ میں فوت ہوئے ان کی یہ کتاب الوافی بالوفیات پچاس جلدوں میں ہے، اس میں مشہور صحابہ اولیائے کرام، نحویوں، ادباء وشعراء، اطباء وحکماء اور ہر علم وفن کے مشاہیر کے حالات مندرج ہیں۔ انہوں نے یہ کتاب حروف تہجی کے لحاظ سے مرتب کی تھی مگر (تبرکاً) سب سے پہلے ان لوگوں کے حالات سے اس کا آغاز کیا ہے جو محمد کے اسم گرامی سے موسوم ہیں اس کے بعد پھر ان لوگوں کے حالات بیان کئے گئے ہیں جن کے اسماء گرامی حرف میم سے شروع ہوتے ہیں۔ ایسے لوگوں کے حالات بیان کرنے کے بعد باقاعدہ حرف تہجی کے لحاظ سے حرف الف سے حالات کی ابتداء کی گئی ہے اس طرح حروف تہجی کا سلسلہ باقاعدہ شروع کر دیا گیا ہے۔[3]

---

[1] تاریخ آداب اللغۃ العربیہ از جورجی زیدان ۳/۱۵۸ [2] تاریخ آداب اللغۃ العربیہ از جورجی زیدان ۳/۱۶

[3] تاریخ آداب اللغۃ العربیہ از جورجی زیدان ۳/۱۶۱

اس دور میں اکابر و مشاہیر کے حالات میں ایک اور کتاب لکھی گئی جس کا نام "الدرالکامنہ فی اعیان المائتہ الثامنۃ" ہے یہ کتاب شہاب الدین ابوالفضل احمد بن علی بن محمد المعروف بابن حجر العسقلانی الکنانی نے تالیف کی تھی۔ مؤلف کا اصل خاندان عسقلان کا تھا وہ پرانے مصر میں ۷۷۳ھ میں پیدا ہوئے اور ۸۵۲ھ میں فوت ہوئے۔ ان کی یہ کتاب آٹھویں صدی کے مشاہیر کے حالات میں ہے۔ مؤلف موصوف نے بہت سی دیگر مفید کتابیں بھی تحریر کیں جن میں سے مندرجہ ذیل زیادہ مشہور ہیں۔

(۲) الاصابۃ فی تمیز الصحابۃ۔ اس کی آٹھ جلدیں ہیں یہ کتاب صحابہ کرام کے حالات میں ہے۔

(۳) المعجم المفہرس فی الحدیث (۴) رفع الاصر عن قضاۃ مصر (۵) فتح الباری فی شرح صحیح البخاری اس کی چودہ جلدیں ہیں اور صحیح بخاری کی مستند اور مشہور شرح ہے[1]

تواریخ مصر مصر و قاہرہ کی تاریخ میں بہت سی کتابیں لکھی گئیں جن میں سے زیادہ مشہور یہ ہیں:۔

(۱) نزہتہ الانام فی تاریخ الاسلام۔ یہ کتاب ابن دقماق المصری نے تالیف کی جو ۸۰۹ھ میں فوت ہوئے تھے یہ بارہ جلدوں میں ہے اس میں ۷۷۹ھ تک کے تاریخی حالات بیان کئے گئے ہیں۔ جو زیادہ تر مصر سے متعلق ہیں۔

(۲) الجوہر الثمین فی سیر الخلفاء والسلاطین۔ اس کتاب میں سلطان برقوق کے زوال تک مصر کے تاریخی حالات مذکور ہیں۔

(۳) الدرر المضیئۃ فی فضل مصر والاسکندریہ۔ یہ تینوں کتابیں ابن دقماق نے تالیف کی ہیں جو مصر کے مشہور مؤرخ ہیں ان کا پورا نام و نسب یہ ہے، صارم الدین ابراہیم بن محمد بن ایدمر العلائی۔ ان کی وفات ۸۰۹ھ میں ہوئی[2]

(۴) تاریخ مصر از الحافظ القطب الحلبی ابو علی عبدالکریم بن عبدالنور الحنفی ان کی وفات ۷۳۵ھ میں ہوئی یہ تاریخ مصر دس سے زیادہ جلدوں میں ہے۔

(۵) التحفۃ الملوکیۃ فی الدولۃ الترکیۃ۔ اس کے مؤلف بیبرس المنصوری رکن الدین الدوادار ہیں ان کی وفات ۷۲۵ھ میں ہوئی۔

---

[1] تاریخ آداب اللغۃ العربیہ از جورجی زیدان ۳/ ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۴۔

[2] آداب اللغۃ العربیہ از جورجی زیدان ۳/ ۱۸۷، ۱۹۲

کتب تاریخ عام اس دور میں تاریخ عام کی کتابیں بھی تحریر ہوئیں ان میں مصر کے علاوہ ..... دیگر ممالک کے حالات بھی بیان کیے گئے ہیں ایسی مشہور ترین کتب مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) **المختصر فی اخبار البشر** یہ کتاب الملک المؤید اسماعیل نے تالیف کی جو ابوالفداء کے نام سے مشہور تھے۔ وہ دمشق کے حاکم تھے جب الملک الناصر کرک میں تھے تو انہوں نے اس کی خدمت کی تھی اس لئے سلطان موصوف نے وعدہ کیا تھا کہ وہ انہیں حماۃ کا حاکم بنا دے گا لہٰذا حسب وعدہ وہ حماۃ کے حاکم بنا دیئے گئے۔ ان کی وفات ۷۳۲ھ میں ہوئی ان کی یہ کتاب عہد جاہلیت اور عہد اسلام کی عام تاریخ ہے اور ۷۲۹ھ تک کے تاریخی حالات اس میں بیان کئے گئے ہیں۔ ان کی یہ تاریخ چار جلدوں میں ہے' انہوں نے (جغرافیہ میں) ایک کتاب "تقویم البلدان" کے نام سے بھی لکھی ہے۔[1]

(۲) **تتمۃ المختصر فی اخبار البشر** اس کے مؤلف زین الدین عمر بن الوردی ہیں جو ۷۴۹ھ میں فوت ہوئے۔ اس کتاب میں ابوالفداء کی تاریخ عام پر ۷۴۹ھ تک کے حالات کا اضافہ کیا گیا ہے اس کی دو جلدیں ہیں۔[2]

(۳) **البدایۃ والنہایۃ** اس کے مؤلف ابوالفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر ہیں یہ بالعموم ابن کثیر کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کی وفات ۷۷۴ھ میں ہوئی۔ یہ تاریخ چودہ جلدوں میں ہے۔

سائنس کے علوم علوم اسلامیہ اور علوم عربیہ اور تاریخ کے علاوہ مسلم علماء سائنس کے علوم سے بھی غافل نہیں رہے ان کی دلچسپی علوم ہندسہ' طب' سیاست و جغرافیہ سے زیادہ تھی ان علوم کے معلمین و متعلمین کی تعداد کافی تھی۔ انہیں علم ہندسہ سے اس لئے دلچسپی تھی کہ مساجد' مدارس' محلات اور خانقاہوں کی تعمیر میں اس کی ضرورت پیش آتی تھی۔

اس دور میں علم طب کی طرف بھی بہت توجہ مبذول رہی ہے چنانچہ سلطان لاجین کے عہد علم طب کی جامع ابن طولون میں تعلیم دی جاتی تھی۔ مارستان منصوری بہت بڑا ہسپتال تھا۔ وہاں علاج معالجہ کی سہولتوں کے ساتھ ساتھ طب کا ایک بڑا تعلیمی ادارہ بھی قائم تھا۔

کتب سیاست اس دور کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس دور میں علم سیاست پر نہایت مفید کتابیں لکھی گئیں۔ اس موضوع پر مندرجہ ذیل کتب زیادہ مشہور ہیں۔

(۱) بذل النصائح الشرعیۃ فی ما علی السلطان وولاۃ الامور وسائر الرعیۃ:۔ اس کتاب کے مؤلف

---

[1] و [2] تاریخ آداب اللغۃ العربیہ از جورجی زیدان ۳/ ۱۸۷' ۱۹۲

نجم الدین احمد بن محمد بن الرفعۃ المصری ہیں جن کی وفات ۷۱۰ھ میں ہوئی اس کتاب میں سلطان اور ماتحت حکام و رعایا کے شرعی اور سیاسی حقوق الگ الگ کر کے بیان کئے گئے ہیں۔

(۳) آثار الاول فی تدبیر الاول۔ اس کے مؤلف حسین بن عبداللہ العباسی ہیں۔ یہ کتاب الملک المظفر سلطان بیبرس المنصوری کے لئے لکھی گئی تھی اس میں بادشاہ اور اس کے خواص و خدام کے حالات بیان کئے گئے ہیں اور سلطنت کے قواعد و قوانین بھی واضح کئے گئے ہیں۔ یہ بھی علم سیاست میں ایک اہم کتاب ہے۔

(۴) محاسن المملوک۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ رعایا کے بارے میں سلطان کے کیا حقوق و فرائض ہیں۔

کتب جغرافیہ و علم الاجتماع

جغرافیہ میں مشہور مؤرخ ابوالفداء اسماعیل حاکم حماۃ نے جن کی وفات ۷۳۲ھ میں ہوئی تھی، تقویم البلدان کے نام سے ایک کتاب لکھی۔

علم الاجتماع اسلامی دور میں بالکل جدید علم ہے جس کی ابتداء اسی عہد میں ہوئی۔ اس علم میں مشہور مؤرخ ابن خلدون کا مقدمہ ایک زبردست شاہکار ہے جس میں علم تاریخ کا فلسفہ اور علم الاجتماع کے قواعد و اصول بیان کئے گئے ہیں۔ اس دور میں ابن القیم نے جو ۷۵۱ھ میں فوت ہوئے 'اخبار النساء' کے نام سے ایک عجیب و غریب کتاب لکھی۔ اس میں خواتین کے حالات اور ان کے اوصاف بیان کئے گئے ہیں اور ان کی برائیوں اور غداری سے بچنے کے طریقے بتائے گئے ہیں اسی طرح اس میں سماج کے ایک گوشے کو بے نقاب کیا گیا ہے[۱]

حفاظ محدثین

اس دور کی یہ خصوصیت بھی ہے کہ اس عہد کے بڑے بڑے جلیل القدر محدثین پیدا ہوئے جنہیں ہزاروں احادیث زبانی یاد تھیں انہوں نے اس دور میں علوم حدیث کو زندہ رکھا اور اس کی تعلیم و تدریس میں اپنی عمریں صرف کر دیں اسی وجہ سے ضرورت کے موقع پر ان کی معلومات کو حجت تسلیم کیا جاتا تھا ان میں سے مشہور محدثین مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) الدمیاطی۔ آپ کا پورا نام شرف الدین ابو محمد عبدالمومن ابن خلف الشافعی ہے۔ آپ ۶۱۳ھ میں پیدا ہوئے اور ۷۰۵ھ میں وفات پائی۔ مزی فرماتے ہیں۔" میں نے ان سے بڑھ کر حدیث کا حافظ کوئی نہیں دیکھا" آپ فقیہ تھے اور علم الانساب کے ماہر بھی تھے عربی زبان و ادب سے بخوبی

---

[۱] "حوالیکہ، بادشاہوں کا عہد اور اس کی علمی اور ادبی پیداوار" (عربی) ص ۱۵۸ : ۱۷۳

واقف تھے اور علم لغت کے ماہر بھی تھے۔[1]

(۲) ابن شامۃ۔ آپ کا پورا نام یہ تھا۔ شمس الدین محمد بن عبدالرحمٰن ابن شامۃ الحنبلی۔ آپ ۶۶۲ھ میں پیدا ہوئے اور ۷۴۸ھ میں وفات پائی آپ بھی حافظ حدیث، فقیہہ اور ماہر علم الانساب تھے۔

(۳) ابن دقیق العید۔ آپ بہت بڑے مجتہد اور حافظ حدیث تھے۔ آپ ۶۲۵ھ میں پیدا ہوئے اور قوص میں نشو ونما اور تعلیم پائی پھر علوم اسلامیہ اور علوم عربیہ سے گہری واقفیت بہم پہونچائی اس سلسلے میں آپ نے مصر وشام کا سفر بھی کیا اور شیخ الاسلام عزالدین بن عبدالسلام کے سامنے زانوئے تلمذ طے کیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ کے پاس چاروں طرف سے طالبان علم تحصیل علم کے لئے آنے لگے۔

علامہ ابن السبکی طبقات میں آپ کے بارے میں فرماتے ہیں "آپ شیخ الاسلام حافظ حدیث بہت بڑے زاہد وعابد انسان ہیں آپ مجتہد مطلق اور علوم شرعیہ کے بہت بڑے عالم ہیں۔ علم اور دینداری دونوں چیزیں آپ کی ذات میں جمع تھیں۔

ابوحیان کا قول ہے "جن حضرات کو ہم نے دیکھا ان میں سب سے بڑھ کر وہ اجتہاد کی طرف زیادہ مائل تھے۔

تاج الدین سبکی فرماتے ہیں "ہمارے اساتذہ اور شیوخ میں سے کسی کو اس بات سے اختلاف نہیں ہے کہ علامہ ابن دقیق العید ساتویں صدی ہجری کے آخر پر خدا کے بھیجے ہوئے عالم ہیں"۔[2]

(۴) السبکی۔ آپ کا پورا نام تقی الدین ابوالحسن علی بن عبدالکافی الانصاری ہے آپ منوفیہ کے قریب سبک میں ماہ صفر ۶۸۳ھ میں پیدا ہوئے۔ آپ جامع الکمالات تھے یعنی فقیہ و محدث بھی تھے اور مفسر و مجتہد بھی تھے۔ مصر کے اہل علم آپ کے پاس آتے تھے۔ جناب صلاح صفدی فرماتے ہیں۔ "لوگ کہتے ہیں کہ غزالی کے بعد ان جیسا کوئی نہیں آیا۔ مگر میرے خیال میں لوگ یہ بات کہہ کر ان پر ظلم کرتے ہیں میرے نزدیک وہ حضرت سفیان ثوری جیسے ہیں۔

ان کے فرزند فرماتے ہیں "شیخ شہاب الدین فرماتے ہیں" میں مکہ معظمہ میں علماء کی ایک جماعت کے درمیان بیٹھا ہوا تھا اس وقت ہم یہ کہہ رہے تھے" اگر چاروں اماموں کے بعد اللہ تعالیٰ کسی ایسے مجتہد کو پیدا کرے جو ان کے مذاہب سے بخوبی واقف ہو تو وہ ان چاروں مذاہب سے ترکیب دے کر اپنا ایک ایسا مسلک نکالے گا جو زمانہ بھر میں مقبول ہوگا اور اسے تمام لوگ تسلیم کریں گے" آگے چل کر ہم سب کی یہ متفقہ رائے ہوئی کہ ایسا مرتبہ اجتہاد صرف شیخ تقی الدین سبکی کو حاصل ہے اور

---

[1] و [2] حسن المحاضرۃ ج ۱ ص ۱۲۸۔

ان کے علاوہ اور کوئی اس مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتا۔"

آپ کی وفات بروز شنبہ ۴ جمادی الآخرہ ۶۵۱ھ میں ہوئی۔[1]

علامہ سیوطی نے اپنی کتاب حسن المحاضرہ میں بہت سے شافعی، مالکی، حنفی اور حنبلی علماء کا تذکرہ کیا ہے اس کے ساتھ ساتھ علم قرأت، نحو اور لغت کے عالموں کا حال بھی بیان کیا ہے نیز حکماء، منجمین، داستان گو مؤرخوں، شعراء و ادباء کا ذکر بھی کیا ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ مصر و شام میں علوم و فنون کی کس قدر گرم بازاری تھی اور وہاں کس قدر علمی ترقی ہو رہی تھی اس لئے یہ مقام تعجب نہیں ہے اگر ایسے زرخیز ماحول میں ابن تیمیہ اور ابن قیم الجوزیہ جیسی شخصیتیں پیدا ہو جائیں۔

مجتہدین کرام

یہ عہد اپنے چند مجتہدین کرام پر بھی ناز کر سکتا ہے جن کی احکام و مسائل میں مجتہدانہ فکر و نظر تھی۔ یہ حضرات بعد میں آنے والے فقہاء کرام کے لئے رہبری کا کام کرتے رہے۔ ان میں سے چند مجتہدین مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) **شیخ عزالدین بن عبدالسلام** آپ شیخ الاسلام اور سلطان العلماء تھے ۵۷۷ھ یا ۵۷۸ھ میں پیدا ہوئے تعلیم حاصل کرنے کے بعد فقہ، اصول فقہ اور عربی زبان و ادب کے زبردست ماہر ہوئے۔ ابن کثیر فرماتے ہیں "آپ ہی کو مذہبی قیادت حاصل تھی اور اطراف عالم سے آپ کے پاس لوگ فتویٰ حاصل کرنے کے لئے آتے تھے آپ اس قدر بڑے عالم تھے کہ آپ اپنے اجتہاد کے مطابق فتویٰ دیتے تھے" آپ کے شاگرد عزیز ابن دقیق العید فرماتے ہیں۔ "ابن عبدالسلام علماء کے بادشاہ ہیں"۔ جمال الدین بن الحاجب فرماتے ہیں" ابن عبدالسلام امام غزالی سے زیادہ فقیہہ ہیں" آپ اپنے اجتہاد میں بھی نہایت دیانتداری سے کام لیتے تھے بیان کیا جاتا ہے کہ آپ نے کسی مسئلہ کے بارے میں فتویٰ دیا پھر اس کی غلطی آپ پر ظاہر ہوگئی تو آپ نے مصر اور قاہرہ میں اعلان کرا دیا "اگر کسی کو ابن عبدالسلام نے اس طرح کا فتویٰ دیا ہو تو وہ اس پر عمل نہ کرے کیونکہ ایسا فتویٰ غلط ہے"[2] آپ نے ۶۶۰ھ میں وفات پائی۔

(۲) **ابن المنیر الاسکندری** آپ ۶۲۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۶۸۳ھ میں وفات پائی ان کے بارے میں شیخ عزالدین بن عبدالسلام فرماتے ہیں۔

---

[1] حسن المحاضرہ، ج ۱ ص ۱۳۰، ۱۳۱۔ [2] حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۱۲۷۔

"دیار مصر کو اپنی دو شخصیتوں پر ناز ہے جو اس کے دو کناروں پر مقیم ہیں ان میں سے ایک ابن دقیق العید ہیں جو قوص کے رہنے والے ہیں اور دوسرے ابن المنیر ہیں جو اسکندریہ کے رہنے والے ہیں"[1]

اسی قسم کے مجتہدین کرام میں ابن دقیق العید اور السبکی کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے جن کا ذکر حفاظ محدثین میں کیا جا چکا ہے ایسے مجتہدین میں ابن تیمیہ اور ابن قیم الجوزیہ بھی شامل تھے جن کا مفصل حال آگے چل کر آئے گا۔

سماجی حالت

اس دور میں تین طبقے کے لوگ تھے (۱) حکام (۲) علماء (۳) عوام۔ ملک کے حکام میں ممالیک کا طبقہ تھا جو مصر و شام کی حکومت پر قابض تھا اس نے اپنے اثر و رسوخ سے پورا فائدہ اٹھایا اور ملک کے ذرائع آمدنی پر مسلط ہو گیا اس لئے وہ نہایت خوش حال اور رئیسانہ زندگی بسر کرتا تھا اس نے تاتاری اور صلیب پرستوں سے جنگ کر کے فتح حاصل کر لی تھی اور ملک کے عوام کو کمزور کر رکھا تھا اس لئے یہی طبقہ ملک کے مال و دولت پر قابض تھا اور اپنی من مانی کارروائی کرتا تھا۔

اس حاکم طبقہ کے مقابلہ میں علماء کا طبقہ تھا جن کا ذریعہ معاش وہ عہدے تھے جن پر انہیں سرفراز کیا جاتا تھا (اس لئے وہ حکام اور سلاطین کے رحم و کرم پر زندگی گزارتے تھے) اس کا ثبوت مجھے اس خط سے ملا جو شیخ جمال الدین بن مالک نے بادشاہ کو لکھا تھا اس خط میں شیخ موصوف نے اپنی خستہ حالت اور حاجتمندی کا تذکرہ کرتے ہوئے بادشاہ سے لطف و عنایت کی درخواست کی تھی وہ اس طرح رقم طراز ہیں۔

"یہ فقیر محمد بن مالک زمین بوسی کرتے ہوئے بادشاہ سلامت سے عرض پرداز ہے کہ وہ علوم قرآت نحو، لغت اور فنون ادب میں اپنے زمانے کا سب سے بڑا عالم ہے۔ اسے توقع ہے کہ اسے شہنشاہ معظم کی جانب سے (خدا ان کے ملک و سلطنت کو ہمیشہ برقرار رکھے) امداد حاصل ہو گی کیونکہ آپ طالبان حق اور ضرورت مندوں کو فائدہ پہونچاتے ہیں لہذا آپ ہمیں ایسا صدقہ عنایت فرمائیں گے جس سے ہمارے اہل و عیال کی ضرورتیں پوری ہو سکیں"[2]

علماء کی حق گوئی اگرچہ علماء فقر و فاقہ میں مبتلا رہتے تھے تاہم سب علماء اپنے آپ کو اس قدر عاجز و مسکین نہیں ظاہر کرتے تھے بلکہ ان میں سے اکثر بادشاہوں کی سرکشی سے مرعوب نہیں ہوتے تھے بلکہ خود سلاطین کے دلوں میں ان کی ہیبت اور رعب قائم رہتا تھا چنانچہ

---

[1] حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۱۲۷ [2] ابن تیمیہ از شیخ عبدالعزیز المراغی ص ۲۱ و حسن المحاضرہ ۲/ ۱۸

مؤرخین لکھتے ہیں کہ سلطان ظاہر بیبرس، شیخ عزالدین بن عبدالسلام سے بہت ڈرتا تھا اس لیے جب شیخ موصوف کا انتقال ہوا تو اس وقت سلطان مذکور نے یہ الفاظ کہے "اب میری سلطنت قائم ہوئی ہے"

اسی طرح مؤرخین یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ امام نووی سلطان کے سامنے ہمیشہ دلیری کے ساتھ گفتگو کرتے تھے اور کلمۂ حق کہنے میں اس سے نہیں ڈرتے تھے بلکہ ہمیشہ اسے نصیحت کرتے تھے اور غلطیوں پر اسے متنبہ کرتے تھے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ ایک دفعہ سلطان الظاہر تاتاریوں سے جنگ کرنے کے لیے نکلا اس وقت اس نے علماء سے اس بارے میں فتویٰ لیا کہ آیا وہ تاتاریوں سے جنگ کرنے کے لئے رعایا کے مال پر قبضہ کر سکتا ہے یا نہیں؟ علماء نے اس کے حق میں فتویٰ دیا مگر امام نووی نے اس کی مخالفت کی لہٰذا سلطان نے انہیں دمشق سے نکال دیا وہ وہاں سے چلے گئے، پھر اس نے انہیں واپس بلانا چاہا مگر انہوں نے آنے سے انکار کر دیا اور فرمایا "جب تک سلطان الظاہر یہاں کے حاکم ہیں میں یہاں نہیں آؤں گا" اس کے ایک مہینے بعد سلطان الظاہر مر گیا۔

یہ قصے پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے ایسے واقعات سے اس دور کی اندرونی سیاست کا پتہ چلتا ہے اسی قسم کے مصلح اعظم امام ابن تیمیہ بھی تھے جو جمال الدین افغانی سے پہلے اسلامی معاشرہ کی تنقید و اصلاح کے فرائض انجام دے چکے ہیں انہوں نے سماج کی اصلاح کو اپنا نصب العین بنا لیا تھا اس لئے وہ حکام کو اس بات کے لئے آمادہ کرتے تھے کہ وہ قوم کے مفادات کا خیال رکھیں اسی طرح علماء کرام کو اس پر آمادہ کرتے تھے کہ وہ ذلت نہ اختیار کریں ورنہ ان کے بغیر تمام معاملات کا فیصلہ ہو جائے گا اس مقصد کے لئے آپ نے ایک کتاب لکھی جس کا نام ہے "السیاسۃ الشرعیۃ فی اصلاح الراعی والرعیۃ" آپ نے جو نصب العین بنایا تھا اسے ان کے عزیز شاگرد ابن قیم الجوزیہ نے برقرار رکھا اور اس کی تکمیل کی۔

حکام اور علماء کے طبقے کے ساتھ ساتھ ایک تیسرا طبقہ عوام کا تھا جو ملک کی اقتصادی بدحالی کی وجہ سے مصائب و تکالیف میں مبتلا رہتا تھا اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ملک کے تاجر ذخیرہ اندوزی کرتے تھے اسی وجہ سے علامہ ابن تیمیہ نے ایک رسالہ لکھا جس میں مسلمانوں کے غلہ اور خوراک کی ذخیرہ اندوزی حرام قرار دی گئی تھی۔

مذہبی اختلافات

اس سلسلے میں یہ حقیقت ذہن نشین رہے کہ ان مذہبی اختلافات کی بدولت جو اہل السنت اور شیعہ کے درمیان رونما ہوئے بہت سے فتنہ و فساد ہوئے اسی قسم کا فتنہ فساد آخر زمانے میں بغداد میں بھی رونما ہوا جس میں رافضیوں کو شکست ہوئی اور ان کے گھر لوٹ لیے گئے اس پر بغداد کا وزیر ابن العلقمی بہت ناراض ہوا کیونکہ اس کا ان سے تعلق تھا اس نے تاتاریوں

کے ساتھ سازش کی اور سب سے پہلے اسی نے ہلاکو کو مشورہ دیا کہ عباسی خلیفہ کے ساتھ صلح نہ کی جائے بلکہ اسے قتل کر دیا جائے اس نے تاتاریوں سے خط و کتابت کر کے انہیں اسلامی ممالک کو فتح کرنے پر راغب کیا اور ان کے لئے سہولتیں فراہم کیں ان تمام باتوں سے اس کا مقصد یہ تھا کہ سُنّی فرقہ کا خاتمہ ہو جائے اور شیعہ فرقہ ہمیشہ برقرار رہے اور عباسی خلیفہ کے بجائے فاطمی خلیفہ مقرر ہو۔[1]

ایسا ہی مذہبی اختلاف السبکی اور دیگر علماء میں رونما ہوا۔ یہ اختلاف اس قدر بڑھ گیا تھا کہ خود سلطان کو بنفس نفیس ان کے درمیان صلح کرانے کی ضرورت پیش آئی۔[2] ایسے ہی مذہبی اختلاف نے امام ابن تیمیہ کے خلاف مکر و فریب اور سازشوں کا ایسا جال بچھایا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ لگاتار جیل جاتے رہے۔[3]

الغرض اسلامی معاشرہ اس دور میں گوناگوں اضطراب و بے چینی میں مبتلا تھا ایک طرف اندرونی پریشانیاں تھیں تو دوسری طرف ان بیرونی حملوں کا اندیشہ رہتا تھا جن سے قومی زندگی کو خطرہ لاحق تھا بلکہ نظام سلطنت درہم برہم ہو سکتا تھا اس لئے علامہ ابن القیم نے مسلمانوں کو اتحاد و اتفاق کی دعوت دی اور انہیں تفرقہ اندازی سے روکا پھر آپ نے انہیں تلقین کی کہ وہ کتاب و سنّت کے راستے پر چلیں تاکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث مبارک پر عمل ہو سکے۔

"میں نے تمہارے لئے دو چیزیں چھوڑی ہیں کہ اگر تم نے ان کی پابندی کی تو کبھی گمراہ نہیں ہو گے وہ دو چیزیں کتاب اللہ اور میری سنّت ہے۔"



---

[1] البدایۃ والنہایۃ جلد ۱۳ ص ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۰۲۔

[2] و [3] البدایۃ والنہایۃ جلد ۱۴ ص ۳۱۷، ۳۶، ۳۸

باب اوّل

علّامہ ابن القیّم کے حالاتِ زندگی

آپ کا پورا نام ونسب یہ ہے[1] محمد بن ابوبکر بن ایوب بن سعد بن حریز الزرعی[2]۔ آپ دمشق کے رہنے والے تھے۔ آپ کی کنیت ابوعبداللہ اور لقب شمس الدین ہے۔ آپ کے والد مدرسہ جوزیہ[3] کے مہتمم اور منتظم تھے اس لئے قیّم الجوزیہ کہلاتے تھے اس وجہ سے آپ کا نام ابن القیّم الجوزیہ مشہور ہوگیا۔ ابن القیم مدرسہ جوزیہ کے امام تھے اور مدرسہ صدریہ میں مدرس[4] تھے مدرسہ جوزیہ مشہور عالم ابن الجوزی ابوالفرج عبدالرحمٰن بن الجوزی نے قائم کیا تھا جو ۵۹۷ھ میں بمقام بغداد فوت ہوئے انہوں نے مندرجہ ذیل کتب تالیف کی تھیں۔

(۱) کتاب دفع شبہۃ التشبیہ۔ یہ کتاب فرقہ مشبّہ کے رد میں لکھی گئی تھی۔ دوسری کتاب تلبیس

عہ۱ آپ ابن القیم الدمشقی تھے دوسرے عالم ابن القیم المصری کا نام ونسب یہ ہے۔ بہاء الدین علی بن عیسٰی بن سلیمان الثعلبی المصری۔ وہ بہت بڑے محدث تھے انہوں نے النفر الفارسی سے روایت کی اور بمقام مصر ماہ ذوالقعدہ میں ۶۱۰ھ میں وفات پائی حسن المحاضرہ ج ۱/۱۶۳

عہ۲ زرعی ایک گاؤں زرع کی طرف منسوب ہے جو حوران کا گاؤں تھا آج کل اسی کا نام ازرع ہے ملاحظہ ہو حاشیہ کتاب روضۃ المحبین ونزہۃ المشتاقین۔ زرع کو پہلے زرا کہتے تھے ملاحظہ ہو معجم البلدان از یاقوت ج ۱/۳۸۔

عہ۳ مدرسہ جوزیہ دمشق کی گیہوں کی منڈی میں تھا ۱۳۲۷ھ میں یہاں عدالت قائم ہوئی پھر یہ عمارت بند کردی گئی آخر اب فلاح و بہبود کی ایک انجمن نے اسے کھول کر یہاں بچوں کا ایک تعلیمی مدرسہ قائم کیا۔ شام کے انقلاب میں یہ عمارت جل گئی حاشیہ روضۃ المحبین و

عہ۴۔ مدرسہ صدریہ دربا الریحان پر قائم تھا۔ اب اس کے آثار مٹ گئے ہیں اور یہاں گھر بن گئے ہیں۔ (حاشیہ روضۃ المحبین) والبدایۃ والنہایۃ ج ۱۳ ص ۲۱۶۔

ابلیس یانقد العلم والعلماء تھی۔[1]

تحقیق تاریخ ولادت وفات آپ بتاریخ ۷ صفر ۶۹۱ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۳ رجب ۷۵۱ھ میں عشاء کے وقت وفات پائی اس طرح آپ کی عمر ساٹھ سال کی تھی۔ دائرہ المعارف الاسلامیہ میں مذکور ہے کہ علامہ ابن القیم ۶۹۱ھ سے ۷۵۱ھ تک زندہ رہے جو عیسوی سن کے حساب سے ۱۲۹۲ء سے ۱۳۵۰ء تک کے مطابق ہے۔[2] جہاں تک سن ہجری کا تعلق ہے تاریخ کی دیگر کتابیں اس سے متفق ہیں اور انہوں نے ابن القیم کے تذکرے میں یہی سن لکھا ہے جن کتابوں میں یہی ہجری سن ہے ان کے نام یہ ہیں۔ الهدایة والنهایة از ابن کثیر[3] شذرات الذہب فی اخبار من ذہب از ابن العماد[4] الدرار الکامنة فی اعیان المائة الثامنة از ابن حجر[5] طبقات الحنابلة از ابن رجب[6] مختصر طبقات الحنابلة از شطی[7] جلاء العینین فی محاکمة الاحمدین از ابن الالوسی[8]

ان میں سے ہر ایک نے یہ بیان کیا ہے کہ آپ کی عمر ساٹھ سال تھی۔ لیکن اگر ہم دائرة المعارف الاسلامیہ (انسائیکلو پیڈیا آف اسلام) کی بیان کردہ عیسوی تاریخ کو صحیح تسلیم کریں تو اس سے یہ ثابت ہوگا کہ آپ عیسوی سن کے حساب سے چونسٹھ سال تک زندہ رہے کیونکہ ہجری اور عیسوی تاریخوں میں بہت زیادہ فرق ہے لہذا ہم نے اس معاملے میں تحقیق شروع کی اور ان کتابوں کا مطالعہ کیا جو ہجری سن کو عیسوی سن کے ساتھ مقابلہ کر کے ان میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کرتی ہیں ایسی ایک کتاب "التوفیقات الهامیہ" ہے جسے مصر کے فوجی افسر محمد مختار پاشا نے تالیف کیا تھا اور یہ کتاب مصر میں ۱۳۱۱ھ میں چھپی ہے اس کتاب کے بتائے ہوئے قاعدوں کے مطابق یہ پتہ چلا کہ آپ کا سال پیدائش ۶۹۱ھ ہے جو ۱۲۹۲ء کے مطابق ہے۔[9] اس طرح یہ تاریخ پیدائش دائرہ المعارف الاسلامیہ کے بیان کردہ تاریخ پیدائش کے مطابق ہے مگر آپ کی تاریخ وفات ہجری سن کے لحاظ سے ۷۵۱ھ ہے جو ۱۳۵۰ء کے موافق ہے۔[10] یہ تاریخیں میں نے مندرجہ ذیل قاعدہ سے نکالی ہیں۔

ع[1] وفیات الاعیان از ابن خلکان ج ۱/ ۳۷۹ زیر عنوان ابو الفرج بن الجوزی وتاریخ آداب اللغة العربیة از جورجی زیدان ج ۳/ ۹۱، ۹۲ ع[2] دائرة المعارف الاسلامیہ ۱/ ۲۶۸ ع[3] الهدایة والنهایة ج ۱۴ ص ۲۳۴ ع[4] شذرات الذہب ص ۱۶۸ ع[5] الدرر الکامنة ج ۳ ص ۴۰۰۔ مطبوعہ ہندوستان ع[6] طبقات الحنابلة۔ مصور نسخہ دار الکتب المصریة آخر جلد سوم ع[7] مختصر طبقات الحنابلة از شطی ص ۶۱ ع[8] جلاء العینین ص ۲۰۔

ع[9] التوفیقات الالہامیہ ص ۳۴۶

ع[10] التوفیقات الالہامیہ ص ۳۷۶۔

ہجری تاریخ = (عیسوی تاریخ - ۶۲۲) × $\frac{۱۰۰}{۹۷}$

عیسوی تاریخ = (ہجری تاریخ × $\frac{۹۷}{۱۰۰}$) + ۶۲۲

چونکہ تمام تاریخی کتابوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آپ کی وفات ۷۵۱ھ میں ہوئی اور دائرۃ المعارف الاسلامیہ بھی اس پر متفق ہے اور ہمیں اس سن کو عیسوی سن میں تبدیل کرنا ہے لہٰذا مذکورہ بالا قاعدہ کے مطابق عیسوی سن اس قاعدہ کے مطابق نکلے گا۔

عیسوی تاریخ = ۶۲۲ + (۷۵۱ × ۹۷) = ۱۳۵۰ء

اس قاعدہ کے مطابق دائرۃ المعارف الاسلامیہ کی تاریخ وفات عیسوی سن کے حساب سے صحیح نہیں ہے کیونکہ اس نے سال وفات ۱۳۵۶ء لکھا ہوا ہے۔ بلکہ صحیح یہ ہے کہ ابن القیم ۶۹۱ھ سے ۷۵۱ھ تک زندہ رہے ان سالوں کو اگر عیسوی سالوں میں تبدیل کیا جائے تو صحیح قاعدے کے مطابق عیسوی سال پیدائش و وفات یہ ہیں (۱۲۹۲ء - ۱۳۵۰ء)۔ البتہ مرحوم شیخ مصطفیٰ عبدالرزاق نے یہ بیان کیا ہے کہ آپ کی وفات ۷۵۶ھ میں ہوئی جو عیسوی سن کے مطابق ۱۳۵۵ء ہے[1]

انہوں نے یہ تاریخ وفات بیان کر کے ان تمام مؤرخوں کی مخالفت کی ہے جنہوں نے ابن القیم کے حالات لکھے ہیں۔ تاہم یہ تاریخ صحیح قواعد کے مطابق ہے۔ میں نے بھی مذکورہ بالا قاعدہ پر اس کو منطبق کیا تو مجھے معلوم ہوا کہ ۷۵۶ھ ۱۳۵۵ء کے مطابق ہے اس کا قاعدہ یہ ہے۔

۶۲۲ + (۷۵۶ × $\frac{۹۷}{۱۰۰}$) = ۱۳۵۵ء

بہرحال میں اس رائے کا حامی ہوں کہ آپ کی وفات ۷۵۱ھ مطابق ۱۳۵۰ء میں ہوئی اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) تمام قدیم مؤرخین اس امر پر متفق ہیں کہ آپ کی وفات ۷۵۱ھ میں ہوئی اس سن ہجری کی خود دائرۃ المعارف نے تصدیق کی ہے۔

(۲) جن لوگوں نے یہ سال وفات لکھا ہے ان میں خود امام ابن القیم کے شاگرد بھی تھے ابن کثیر اور ابن رجب یہ دونوں نہایت معتبر اور مستند راوی ہیں کیونکہ انہوں نے کسی واسطے سے یہ روایت نہیں بیان کی بلکہ اس واقعہ کے خود عینی شاہد تھے[2]

(۳) یہ متفقہ رائے مذکورہ بالا حساب کے صحیح قاعدہ کے مطابق بھی ہے۔ اور اس سال وفات کے

ع[1] حاشیہ جلد ۵ دائرۃ المعارف الاسلامیہ ص ۲۸۰ ع[2] کتاب التوفیقات الالہامیہ دار الکتب المصریہ میں موجود ہے اس کا نمبر ۲۶، ۲۴۴ رمزک ص ۳۷۸ ہے۔

سن ہجری میں تقریباً سب کا اتفاق ہے البتہ اس کے سن عیسوی کو مطابق کرتے میں دائرہ المعارف الاسلامیہ نے جو غلطی کی ہے اُسے صحیح کرنا ہوگا اور ہمیں سن عیسوی ۱۳۵۹ء کے بجائے ۱۳۵۰ء لکھنا ہوگا۔

علماء کا خراج تحسین آپ کے معاصر علماء نے آپ کی فضیلت علمی قابلیت اور علمی کارناموں کا کھلے دل سے اعتراف کیا ہے۔ ابن رجب کی کتاب طبقات الحنابلۃ میں یوں مذکور ہے۔

"علامہ ذہبی المختصر میں تحریر فرماتے ہیں" آپ علم حدیث اور فنون حدیث درجال کے بہت بڑے عالم تھے آپ کو علم فقہ میں بھی بڑی مہارت حاصل تھی اور آپ فقہی مسائل کی بہت عمدہ توضیح فرماتے تھے۔ آپ علم نحو سے بھی اچھی طرح واقف تھے"۔[۱]

آپ کے بارے میں قاضی برہان الدین الزرعی فرماتے ہیں۔

"آسمان کے نیچے روئے زمین پر آپ سے بڑا کوئی عالم نہیں ہے۔ آپ نے مدرسہ صدریہ میں درس دیا اور مدرسہ جوزیہ میں طویل عرصے تک امامت کے فرائض انجام دیئے آپ نے اپنے قلم سے اس کثرت کے ساتھ کتابیں تالیف کیں کہ انہیں بیان نہیں کیا جاسکتا"۔[۲]

علامہ ابن حجر عسقلانی آپ کے بارے میں یوں رقم طراز ہیں[۳]

"آپ بہت دلیر اور بے باک تھے، اختلافی مسائل اور بزرگان سلف کے مسلک سے بخوبی واقف تھے۔ امام ابن تیمیہ کی محبت آپ پر بہت غالب تھی۔ آپ ان کے افکار وخیالات کے نہ صرف مؤید تھے بلکہ زوردار طریقے سے ان کی حمایت بھی کرتے تھے۔ آپ نے ابن تیمیہ کی کتابوں کو اچھی طرح ترتیب دے کر لوگوں کے سامنے پیش کیا۔

آپ صبح کی نماز پڑھنے کے بعد اپنی جگہ پر بیٹھے ہوئے ذکر واذکار میں مشغول رہتے تھے یہ مشغلہ دن چڑھے تک جاری رہتا تھا آپ فرمایا کرتے تھے "یہ میری صبح کی سیر ہے اگر میں اس وقت اس کام میں مشغول نہ ہوں تو میری طاقت جاتی رہے"۔ آپ کا ارشاد گرامی تھا۔ "صبر و فقر کے ذریعے دین کی امامت حاصل کی جاسکتی ہے اس لئے سالک کو بڑی ہمت کی ضرورت ہے۔ جو اسے اس راستے پر چلاتی رہے اور اُسے ترقی کی راہ پر گامزن کرے۔ اسے علم کی بھی ضرورت ہے جو اسے بصیرت وہدایت عطا کرے۔"

---

[۱] و [۲] طبقات الحنابلۃ ابن رجب۔ قلمی نسخہ (مخطوطہ) دارالکتب المصریہ ص ۵۹۳ [۳] الدرر الکامنۃ ج ۳ ص ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۳۔

دورِ ابتلاء آپ بھی حکام اور لوگوں کے ہاتھوں اسی طرح تکالیف واذیت میں مبتلا رہے جس طرح آپ کے استادِ محترم کو تکالیف ومصائب میں مبتلا کیا گیا تھا آپ کو ذلیل ورسوا کر کے اونٹ پر بٹھایا گیا اور کوڑے مارے گئے اس کے بعد آپ کو بھی استاد کے ساتھ قلعہ میں مقید کر دیا گیا۔ ایک دفعہ جب آپ نے یہ فتویٰ دیا کہ مزارِ خلیل کی زیارت کے لئے نہایت اہتمام وانتظام کے ساتھ سفر کرنے کی ضرورت نہیں ہے تو آپ کو قید کر دیا گیا۔ اس طرح آپ نے قاضیوں کے ہاتھوں بھی بہت تکالیف برداشت کیں اس کا سبب یہ ہے کہ آپ نے ایک دفعہ یہ فتویٰ دیا کہ محلل کے بغیر گھوڑ دوڑ جائز ہے۔ علامہ سبکی نے اس فتویٰ کو ناپسند کیا اور انہیں طلب کیا پھر انہوں نے اپنے فتویٰ سے رجوع کر لیا۔

گھوڑ دوڑ کا اختلافی مسئلہ اس مسئلہ کا اختلافی پہلو یہ ہے کہ امام شافعیؒ ائمہ حنفیہ اور امام احمدؒ کی یہ رائے ہے کہ اگر کوئی شخص گھوڑ دوڑ میں کسی دوسرے شخص سے آگے بڑھنے کا مقابلہ کرے اور ان میں سے صرف کسی ایک کی طرف سے شرط مقرر ہو تو یہ مقابلہ جائز ہے لیکن اگر ہر ایک نے اس مقابلہ کے لئے شرط رکھی ہو یہ مقابلہ جائز نہیں ہوگا بجز اس صورت کے کہ وہ کسی محلل کو اپنے مقابلے میں شامل کریں۔ .... اور اگر وہ ایسا نہیں کریں گے اور دونوں آدمیوں کی طرف سے شرط مقرر ہو، تو اس صورت میں یہ جوئے بازی کی شکل ہو جائے گی اس صورت میں یہ اندیشہ ہوگا کہ جو کوئی آگے بڑھ جائے وہ رقم جیت لے اور جو ہار جائے وہ رقم ادا کرے لیکن اگر تیسرا آدمی ان کے ساتھ شامل ہو جائے جسے محلل کہتے ہیں تو ایسی شرط اور ایسا مقابلہ شرعی طور پر جائز ہوگا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ تیسرا آدمی بھی ان دونوں اشخاص کے گھوڑوں کے ہم پلہ اپنا گھوڑا لے آئے اور وہ کچھ ادا نہ کرے اگر تیسرا شخص پہلے دونوں اشخاص سے آگے بڑھ جائے تو وہ ان دونوں کی رقم لے لے گا اور اگر محلل یعنی تیسرا شخص ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مل کر آگے بڑھ جائے تو یہ دونوں آخری آدمی کے مال میں شریک ہو جائیں گے اور اگر پہلے دونوں افراد تیسرے شخص سے آگے بڑھ جائیں تو وہ اپنی اپنی رقم کے مالک رہیں گے اور محلل پر کوئی تاوان نہیں ہوگا۔[1]

ابن القیمؒ کی مخالفت مذکورہ بالا فیصلہ تینوں اماموں کا ہے مگر ابن القیمؒ نے ان کی مخالفت کی ہے ان کی رائے میں محلل کے بغیر مقابلہ کرنا جائز ہے بلکہ وہ محلل ہی کو جائز نہیں سمجھتے ہیں اس موقع پر آپ نے یہ فرمایا ہے۔[2]

"محلل کے قائل ہونے کے مسئلہ کو فقہاء نے حضرت سعید بن المسیب کے قول کی وجہ سے اختیار کیا

---

[1] و [2] الفروسیۃ الشرعیۃ النبویہ از ابن القیم ص ۱۹ وبدائع الصنائع سمانی ج ۶ ص ۲۰۶ والمہذب از ابو اسحاق شیرازی ۱/۲۱۴

ہے لیکن جہاں تک صحابہ کرام کا تعلق ہے ان میں سے کسی نے محلل کی شرط نہیں رکھی نہ ان میں سے کوئی محلل کے ساتھ دوڑا تھا حالانکہ صحابہ کرام بہت مقابلے منعقد کرتے تھے اور گھوڑ دوڑ کرتے تھے لہذا صحابہ سے جو عمل ثابت ہے وہ اس کے برخلاف ہے۔"

اس کے بعد آپ نے محلل کے حامیوں کے دلائل پیش کرکے ان کی تردید کی ہے اس کے بعد آپ نے محلل کے برخلاف دلائل پیش کئے ہیں اور محلل مقرر کرنے میں جو خرابیاں پیدا ہونے کا امکان ہے انہیں بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

" اس مسئلہ میں دو طرح کی خرابیاں ہیں پہلی خرابی یہ ہے کہ اس صورت میں انصاف کے اس دائرے سے نکلنا پڑتا ہے جو ہماری شریعت کاملہ کا لازمی حصہ ہے کیونکہ شریعت کی بنیاد عدل و انصاف پر رکھی گئی ہے۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ گھوڑ دوڑ کے مقابلے میں جہاد کے لئے تیاری کی جاتی ہے اور مجاہدانہ افراد اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کے لئے یہ مقابلے کرتے ہیں مگر اس مسئلہ میں ان مجاہد افراد کی حالت ایک اجنبی کی مداخلت سے ابتر بنادی گئی ہے اور اجنبی کو ہر صورت میں فائدہ پہنچانے کی کوشش کی گئی ہے جو خلاف اصول ہے۔"

قید خانہ میں مقید

لہذا اس قسم کے مخالفانہ فتوی کی وجہ سے آپ کو اپنے استاد سے الگ کرکے مقید کیا گیا اور اس قید سے اس وقت رہائی ملی جب آپ کے شیخ محترم دنیا سے رخصت ہوگئے۔ جب تک آپ جیل خانے میں رہے اس وقت تک آپ نہایت غور و فکر کے ساتھ قرآن کریم کی تلاوت میں مشغول رہے اس طرح یہ جیل خانہ آپ کے لئے خیر و برکت کا باعث ہوا کہ اس کے ذریعے آپ پر قرآن کریم کے پوشیدہ معانی و اسرار کے دروازے کھل گئے۔

آپ نے کئی مرتبہ حج کیا اور عرصہ دراز تک مکہ معظمہ میں مقیم رہے چنانچہ اہل مکہ میں آپ کی کثرت عبادت و طواف کا بہت چرچا رہا اور لوگ آپ کی عبادت و زہد پر تعجب کرتے تھے[1]

آپ نے مندرجہ ذیل اساتذہ سے تعلیم حاصل کی۔

اساتذہ

(۱) ابوبکر بن عبدالدائم (۲) عیسیٰ المطعم (۳) ابن الشیرازی (۴) اسماعیل بن مکتوم (۵) الشہاب النابلیسی (۶) قاضی القضاۃ تقی الدین سلیمان (۷) فاطمہ بنت جوہر۔ آپ نے علوم عربیہ کی تعلیم ابن ابو الفتح اور مجد تونسی سے حاصل کی۔ فقہ کی تعلیم المجد الحرانی اور ابن تیمیہ سے حاصل کی مگر ان تمام اساتذہ میں سے جس استاد نے آپ کے دل پر گہرا نقش قائم کیا اور جو آپ کے لئے مثالی اور اعلیٰ

---

[1] الفروسیۃ ص ۳۱

بن کر آئے وہ امام ابن تیمیہ تھے جن کے ساتھ آپ نے ۷۱۲ھ سے رہنا شروع کیا جب کہ امام ابن تیمیہ دمشق واپس آئے تھے اس وقت سے لے کر ۷۲۸ھ تک ہر وقت آپ اپنے استاد کی صحبت میں رہے اس عرصہ میں آپ نے ان سے بہت کچھ فیض حاصل کیا اور بحث و تحقیق میں ان کے آزادانہ طریق کار اور اجتہادی صلاحیتوں سے واقفیت بہم پہونچائی اور آپ کو یہ معلوم ہوا کہ آپ کے استاذ محترم سابق علماء کی رائے کے پابند نہیں ہیں اور نہ وہ کورانہ تقلید کرتے ہیں۔[1] لہذا آپ بھی اپنے اُستاد کے نقش قدم پر چلتے رہے اور وہ لوگ جو بزرگان سلف کے عقائد سے برگشتہ ہو گئے تھے۔ یا جو لوگ صوفیہ اور فلاسفہ کے غلط نظریوں کے پیرو بن گئے تھے۔ ان سب کے فاسد خیالات کے خلاف عَلَم جہاد بلند کرتے رہے۔

رفقاء اور تلامذہ

یہ قدرتی امر ہے کہ جب کوئی صاحب بصیرت مفکر موروثی رسم و رواج اور بدعات کے خلاف علم جہاد بلند کرے تو لوگوں میں ایک ہنگامہ برپا ہو جاتا ہے اس وقت کوئی اس کا موافق بن جاتا ہے اور کوئی مخالف چنانچہ امام ابن تیمیہ کے ساتھ بھی یہی معاملہ پیش آیا اور ان کے بعد علامہ ابن القیم کے ساتھ یہی صورت رونما ہوئی، تاہم آپ کے سب سے زبردست حامی مندرجہ ذیل حضرات تھے۔

(۱) ابن رجب۔ یہ آپ کے شاگرد بھی تھے جن کی آپ نے خود تعریف کی اور ان کے علم و فضل کا اعتراف کیا اور یہ بھی آپ نے اقرار کیا کہ وہ آپ کے شاگرد تھے اور آپ سے انہوں نے تعلیم حاصل کی ان کا پورا نام ابوالفرج عبدالرحمٰن بن رجب ہے انہوں نے طبقات الحنابلہ کے نام سے نہایت ضخیم اور اہم کتاب تحریر کی۔ ابن رجب اپنے استاد ابن القیم کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں[2]

"استاذِ محترم بڑے عابد اور تہجد گزار تھے اور بہت طویل نمازیں پڑھا کرتے تھے میں نے آپ جیسا نیک انسان نہیں دیکھا اور نہ آپ سے بڑھ کر کوئی شخص اس قدر وسیع معلومات کا حامل تھا۔ آپ قرآن و سنت اور دینی حقائق کے سب سے بڑے عالم تھے آپ معصوم نہیں تھے تاہم میں نے آپ جیسا کوئی انسان نہیں دیکھا۔ میں آپ کی وفات سے ایک سال پہلے آپ کی محفلوں میں پابندی کے ساتھ شریک ہوتا تھا میں نے سنت کی حمایت میں آپ کا طویل نونیہ قصیدہ بھی سنا[3] اور آپ کی تصانیف کے

---

[1] الدرر الکامنۃ فی اعیان المائۃ الثامنۃ ج ۳ ص ۴۰۰ [2] طبقات الحنابلۃ از ابن رجب مخطوط ۵۹۳/۲ دار الکتب المصریہ میں اس کا ایک مصور نسخہ بھی ہے جو تین جلدوں میں ہے اور اس کی تیسری جلد کے آخر میں امام ابن القیم کا حال ہے [3] اس قصیدہ کا نام یہ ہے "الکافیۃ الشافیۃ فی الانتصار للفرقۃ الناجیۃ" اس میں آپ نے اہل السنت کے مخالف فرقوں کی تردید کی ہے اور اہل السنت کے مسلک کو عقلی اور نقلی دلائل سے ثابت کیا ہے۔

وغیرہ سے بہت معلومات حاصل کیں۔ آپ کے استاد کی زندگی ہی میں بہت سے اہل علم نے آپ سے تعلیم حاصل کرنی شروع کردی تھی اور ایک بڑی جماعت آپ سے آپ کی وفات تک مستفید ہوتی رہی۔ بڑے بڑے علماء اور فضلاء آپ کی تعظیم کرتے تھے اور آپ کے سامنے زانوئے تلمذ طے کرتے تھے ان میں ابن عبدالہادی جیسے اہل علم حضرات شامل تھے۔"

آپ کے دوسرے حامی اور رفیق ابن کثیر تھے آپ نے ان کی تعریف بھی کی تھی اور ابن کثیر نے بھی آپ کے ساتھ رہنے کا اقرار کیا ہے چنانچہ وہ آپ کے بارے میں فرماتے ہیں۔

" ابن القیم بہت اچھی طرح پڑھتے تھے آپ کے اخلاق نہایت عمدہ تھے اور آپ لوگوں سے بہت زیادہ محبت کرتے تھے نہ تو کسی سے حسد کرتے تھے اور نہ کسی کو تکلیف دیتے تھے اور نہ کسی کے عیب نکالتے تھے کسی سے بغض و کینہ نہیں رکھتے تھے میں سب سے زیادہ آپ کی صحبت میں رہا ہوں اور آپ مجھ سے سب سے زیادہ محبت کرتے تھے[1] آپ کے ایک شاگرد شمس الدین محمد بن عبدالقادر النابلسی بھی تھے جنہوں نے ابویعلی کی طبقات الحنابلہ کا اختصار کیا ہے۔

ابن الہادی بھی آپ کے سامنے زانوئے تلمذ طے کرچکے تھے جیسا کہ ابن رجب نے یہ لکھا ہے۔

" ایک بڑی جماعت نے آپ سے علم حاصل کیا اور بڑے بڑے علماء اور فضلا آپ کی تعظیم و تکریم کرتے تھے اور آپ کے سامنے زانوئے تلمذ طے کرتے تھے جیسا کہ ابن الہادی وغیرہ ہیں۔"

آپ کے فرزند ارجمند عبداللہ بھی آپ کے تلمیذ رشید تھے وہی اپنے والد کی وفات کے بعد مدرسہ صدریہ کے مسند پر فائز ہوئے[2]۔

علمی کارنامے ہم گزشتہ صفحات میں بیان کرچکے ہیں کہ اس دور میں مصر و شام میں علمی ترقی شروع ہوگئی تھی اور اس کا یہ اثر تھا کہ مختلف علوم و فنون میں تصانیف و مؤلفات لکھی گئیں اور بڑے بڑے علماء نمودار ہوئے لہذا یہ بات قابل تعجب نہیں ہے کہ ایسے زرخیز ماحول میں ایک مایۂ ناز انسان پیدا ہوجائے اور وہ اپنے دور کے علم و ثقافت میں پرورش پاکر اور اس کا اعلیٰ نمونہ بن کر لافانی کارنامے یادگار میں چھوڑے۔ یہ شخص ابن قیم الجوزیہ تھے جن کے لئے اسلامی تحقیقات کی راہیں ہموار ہوگئیں تھیں لہذا آپ کو اسلامی شریعت، علوم عربیہ، علم کلام اور تصوف کی جو کتابیں ملیں ان کا آپ نے گہرا مطالعہ کیا اس کے ساتھ ساتھ آپ کو مفید اور عمدہ کتابیں جمع کرنے کا شوق بہت شوق تھا، سچ پوچھئے تو یہ حقیقت ہے کہ علم کی محبت آپ کے دل میں اچھی طرح راسخ ہوچکی تھی

[1] عصر سلاطین الممالیک از محمود رزق سلیم ص ۲۶۲، ۲۶۳ [2] البدایۃ والنہایۃ ج ۱۴ ص ۲۳۵۔

اس لئے آپ نے مطالعہ کتب کے ساتھ کتابوں کو جمع کرنے اور تصنیف و تالیف کا کام شروع کر دیا۔ آپ نے وہ کتابیں فراہم کر لی تھیں جو دوسروں کو میسّر نہیں کر سکتیں ابن حجر لکھتے ہیں۔

"آپ کتابوں کو جمع کرنے کے بے حد دلدادہ تھے اس لئے آپ نے اس قدر کتابیں جمع کر لی تھیں کہ ان کا شمار نہیں تھا' ان کتابوں کی تعداد اس قدر زیادہ تھی کہ اُن کی اولاد بہت عرصے تک اُن کی کتابوں کو فروخت کرتی رہی۔" ۱ ؎

تصانیف

اگر ہم آپ کی کتابوں کو مطالعہ کریں تو اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ آپ کی معلومات ہر علم میں بہت وسیع تھیں آپ نے فقہ میں مندرجہ ذیل کتب تحریر فرمائیں (۱) اعلام الموقعین۔ تین حصے (۲) الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیہ (۳) الصلوٰۃ واحکام تارکھا۔

تصوّف میں آپ نے مندرجہ ذیل کتابیں لکھیں (۴) مدارج السالکین۔ یہ شیخ ہروی کی کتاب منازل السالکین کی شرح ہے (۵) عدۃ الصابرین (۶) ذخیرۃ الشاکرین (۷) الفوائد (۸) روضۃ المحبین ونزہۃ المشتاقین۔

علم کلام میں آپ کی مندرجہ ذیل تصانیف ہیں۔

(۹) شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل (۱۰) الصواعق المرسلۃ علی الجہمیۃ والمعطلۃ (۱۱) اجتماع الجیوش الاسلامیۃ علی غزو المعطلۃ والجہمیۃ (۱۲) الکافیۃ الشافیۃ فی الانتصار للفرقۃ الناجیۃ (۱۳) حادی الارواح الی بلاد الافراح (۱۴) کتاب الروح۔

سیرت میں آپ کی کتاب زاد المعاد بہت مشہور ہے اس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت اور غزوات کا حال بیان کیا گیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ نہایت اہم فقہی مباحث بھی اس میں شامل کئے گئے ہیں۔

تاریخ میں آپ نے اخبار النساء تحریر کی۔ اس میں معاشرۃ کے مختلف گوشوں کو بے نقاب کیا گیا ہے۔

مذکورہ بالا تصانیف کے علاوہ آپ کی دیگر تصانیف بھی ہیں جن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ آپ کی معلومات بہت وسیع تھیں اور آپ کا علمی اور ثقافتی مرتبہ بہت بلند تھا اور آپ جامع الکمالات تھے نہ صرف آپ فقیہ و متکلم تھے بلکہ آپ محدث و مفسر بھی تھے اور دوسرے علوم کے بھی آپ ماہر خصوصی تھے۔

---

۱ ؎ الدرر الکامنۃ ج ۳ ص ۴۰۰۔

غالباً پڑھنے والوں کو تعجب ہوگا اگر میں اُن کے سامنے اس حقیقت کو آشکارا کروں کہ علامہ

ادبی ذوق

ابن القیّم ادبی مسائل اور نحوی قواعد میں بھی بڑی مہارت رکھتے تھے میں یہاں اس نقطہ نگاہ سے طویل بحث کروں گا کیونکہ آپ کا اسلوب بیان نہایت پاکیزہ تھا اور عربی اشعار آپ کو بہت یاد تھے اُس کے ساتھ ساتھ آپ اعلیٰ درجے کے سخن فہم اور سخن سنج بھی تھے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ اپنی تصانیف میں بار بار عمدہ اشعار نقل کرتے ہیں۔ عمدہ اشعار وہی شخص حوالہ کے طور پر پیش کر سکتا ہے جسے بہت سے اشعار یاد ہوں اور وہ مناسب موقع پر موضوع کے مطابق مؤثر اشعار پیش کر سکے اس کام کے لئے ذوق سلیم کی ضرورت ہوتی ہے۔ علامہ موصوف نے ایک منظوم کتاب بھی لکھی ہے جس کا نام "الکافیۃ الشافیہ فی الانتصار للفرقۃ الناجیۃ" ہے یہ کتاب ان باطل فرقوں کے رد میں ہے جن کے عقائد بزرگان سلف کے عقائد کے مخالف ہیں اس لئے یہ ادبی کارنامہ نہیں ہے بلکہ اسے منظوم علمی تصنیف سمجھنا چاہیئے۔

آپ کے سوانح نگار یہ لکھتے ہیں کہ آپ نے علوم عربیہ کا مطالعہ کیا مگر وہ ایسے واقعات نہیں بیان کرتے ہیں جن سے ہمیں آپ کے ادبی ذوق اور سخن سنجی کا تفصیل کے ساتھ علم ہو سکے اس لئے میں نے ادبی نقطہ نگاہ سے آپ کی تالیفات کا بغور مطالعہ کیا تاکہ آپ کا یہ پہلو نمایاں ہو سکے اب اس مطالعہ اور تحقیقات کے نتائج آپ کے سامنے پیش کر رہا ہوں اور اس کے ثبوت میں جا بجا آپ کے کلام کا حوالہ دوں گا۔

اشعار کا حوالہ

آپ اپنے مضامین کو واضح کرنے کے لئے جا بجا اپنی تصنیفات میں اشعار نقل کرتے ہیں۔

حضرت ابوبکر کی فضیلت

ایک موقع پر آپ حضرت ابوبکر کو افضل ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ بعض دوسرے صحابہ نے حضرت ابوبکر سے زیادہ نیک کام کئے ہیں تاہم افضل وہی ہیں جیسا کہ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں۔

(حضرت) ابوبکر محض زیادہ نماز پڑھنے اور زیادہ روزے رکھنے کی وجہ سے تم سے افضل نہیں ہیں بلکہ وہ اس ایمان کی قوت کی بدولت افضل ہیں جو ان کے قلب میں جاگزیں ہے" ابن القیّم اس کے بعد یہ شعر نقل کرتے ہیں۔

من لی بمثل سیرک المدلل — تمشی رویداً وتجئی فی الاول[1]

(کون مجھے تیری جیسی ناز و انداز کی رفتار عطا کرے گا۔ تم ٹھہر ٹھہر کے چلتے ہو مگر سب سے اول آتے ہو۔)

علم و ہدایت ۔ ایک موقع پر آپ نے اس مسئلہ پر علماء کا اختلاف رائے بیان کیا ہے کہ آیا علم سے لازماً

---

[1] مفتاح دار السعادۃ ج ۱ ص ۸۹ مطبعۃ السعادۃ ۔

طور پر ہدایت حاصل ہوئی یا نہیں ؟ آگے چل کر فرماتے ہیں۔ "کیا تمہارے پاس اس کے علاوہ اور کوئی ایسی چیز ہے جو فیصلہ کن بن سکے اور ان کے ذریعے باہمی اختلاف دُور ہو جائے اگر ایسی بات نہیں ہے تو بہتر یہ ہے کہ سواری کو کوچبان کے حوالے کر دیا جائے اور جانوں کو جان آفریں کے سپرد کر دیا جائے[1] اس کے بعد آپ نے اس کے مصداق یہ شعر تحریر کیا۔

ذرِ الھویٰ لأُناسٍ یعرفون بہ قد کابدوا الحُبَّ حتّٰی لان أصعبُہ

(محبت ان لوگوں کے لئے چھوڑ دو جو اس کے محرم راز ہیں۔ جنہوں نے محبت میں اس قدر سختیاں برداشت کی ہیں کہ اس کی دشوار ترین راہ بھی ان کے لئے نرم ہو گئی ہے)

جاہل کی مثال آپ نے اس شخص کے بارے میں جو علم و عمل سے محروم ہو ایک شاعر کے یہ دو اشعار نقل کئے (ترجمہ) (۱) تمہیں ظاہری شکل و صورت فریب میں مبتلا نہ کرے کیونکہ عام لوگوں کا نوے فی صد حصہ جانوروں کی طرح ہے (۲) وہ ان جنگلی درختوں کے مانند ہیں جو بظاہر خوشنما ہوں مگر بار آور نہ ہوں۔"

اس کے بعد آپ نے فرمایا" ان اشعار سے بہتر قرآن کریم کی یہ آیت ہے۔

وَاِذَا رَاَیْتَھُمْ تُعْجِبُکَ اَجْسَامُھُمْ وَاِنْ یَّقُوْلُوْا تَسْمَعْ لِقَوْلِھِمْ کَاَنَّھُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَۃٌ

جب تم انہیں دیکھو گے تو ان کے جسم تمہیں پسند آئیں گے اور جب وہ گفتگو کریں گے تو تم ان کے کلام کو (توجہ کے ساتھ) سنو گے جیسا کہ وہ اُٹھے ہوئے شہتیر ہوں۔

بے عمل عالم کی مثال ایسی ہے جیسا کہ ان اشعار میں بیان کی گئی ہے۔

زوامل للأسفار لا عِلْمَ عندھم   بجیدھا الا کعلم الاباعر
لَعَمْرُکَ مَا یَدْرِی الْبَعِیرُ اِذَا غَدَا   مادساقہ أو راح مافی الغرائر

(وہ بڑی بڑی کتابوں کے باربردار ہیں ان کے پاس کوئی علم نہیں ہے بلکہ ان کا علم ایسا ہے جیسا کہ باربردار اونٹوں کو یہ علم نہیں ہوتا ہے کہ وہ صبح و شام بوجھ لادتے پھرتے ہیں اس کی بوریوں کے اندر کیا چیز رکھی ہوئی ہے۔)

مذکورہ بالا عبارت سے یہ واضح ہو گیا ہے کہ آپ نے ایک ہی مضمون کے سلسلے میں دو مختلف شاعروں کے اشعار پیش کئے ہیں اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عربی اشعار آپ کو بہت یاد تھے اور بر محل اشعار پیش کرنے پر آپ کو پوری قدرت حاصل تھی۔

دنیا سے نفرت کی وجہ۔ آپ نے دنیا سے بغض و عداوت رکھنے کی ایک نہایت لطیف توجیہ پیش

---

[1] مفتاح دار السعادۃ ج ص ۸۶ مطبعۃ السعادۃ

کی ہے آپ نے ایک موقع پر تحریر فرمایا کہ دنیا سے عقلمندوں کی بیزاری کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس کی محبت میں رذیل و شریف دونوں شریک ہیں اور وہ ان سب کی مشترک محبوبہ ہے اس کے بعد آپ لکھتے ہیں "بہت سے لوگ اپنے محبوب و معشوق سے محض اس وجہ سے بیزار ہو گئے ہیں کہ اس کے چاہنے والے بہت ہیں ایسے مضمون کو نثر و نظم میں بہت بیان کیا گیا ہے چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے۔

سَاَترُکُ حُبَّھَا من غیرِ بغضٍ — ولکن لکثرۃ للشرکاء فیہ
اذا وَقَع الذُّبابُ عَلی طَعَامٍ — رَفَعتُ یدی ونفسی تشتہیہ
وَتَجتَنِبُ الاُسُودُ ورودَ ماءٍ — اذا کان الکلاب یلغن فیہ[1]

ترجمہ (۱) میں محبوبہ سے محبت کرنا چھوڑ دوں گا اس کی وجہ بغض و عداوت نہیں ہے بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ اس کی محبت میں بہت سے لوگ شریک ہیں (۲) جب کھانے میں مکھی گر جائے تو میں کھانے سے ہاتھ کھینچ لیتا ہوں حالانکہ میری طبیعت اسے کھانا چاہتی ہے ۳ شیر ایسا پانی پینے سے پرہیز کرتے ہیں جس کو کتے منہ لگا لیں)

آپ نے ایک موقع پر علماء کی فضیلت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے " وہ اپنی قبروں میں

عالم و جاہل بھی زندہ رہتے ہیں اور جاہل زندہ ہونے پر بھی مردہ ہے کیونکہ عالم کا فیض مرنے کے بعد بھی لوگوں کو حاصل ہوگا اور جاہل اپنی زندگی میں مردوں کی طرح بے فیض رہے گا جیسا کہ ایک شاعر نے کہا ہے۔

وفی الجھل قبل الموتِ مَوتٌ لاَھلِہٖ — واجسامھم قبل القبور قبور
واَرواحھم فی وَحشۃٍ من جسومھم — ولَیسَ لَھُم حتّٰی النشور نشور

(جاہل جہالت کی وجہ سے موت سے پہلے مر جاتے ہیں اور ان کے اجسام قبروں سے پہلے ان کے لئے قبروں کا کام دیتے ہیں۔ ان کی روح کو ان کے جسم سے وحشت ہوتی ہے اور انہیں قیامت میں دوبارہ جی اٹھنے تک حقیقی زندگی اور نیک نامی حاصل نہیں ہو گی۔)

دوسرا شاعر یہ کہتا ہے۔

تَلاَمَاتَ قَومٌ وَمَا مَاتَت مَکَارِمُھُم — وَعَاشَت وَھُم فی النَّاسِ اَموَات

(ایک جماعت (علماء) فوت ہو گئی ہے مگر ان کے شریفانہ کارنامے مردہ نہیں ہوئے ہیں وہ اب بھی زندہ ہیں حالانکہ وہ لوگوں کے نزدیک مردہ ہیں۔)

---

[1] مفتاح دار السعادۃ ج ۱ ص ۱۴۱۔

علماء سے عقیدت آپ کو علماء سے والہانہ محبت اور عقیدت تھی اسی لئے وہ ہر وقت آپ کے دل و دماغ پر چھائے رہتے تھے خواہ ان کے جسم آپ کو نظر نہ آئیں لیکن ان کی تصویر ہر وقت آپ کی نظروں کے سامنے رہتی تھی اس مفہوم کو واضح کرنے کے لئے آپ نے یہ اشعار پیش کئے تھے۔

وَمِن عَجَبٍ أَنِّی أَحِنُّ إِلَیْهِمْ ۔۔۔ وَأَسْأَلُ عَنْهُمْ مَنْ لَقِیتُ وَهُمْ مَعِی

وَتَطْلُبُهُمْ عَیْنِی وَهُمْ فِی سَوَادِهَا ۔۔۔ وَیَشْتَاقُهُمْ قَلْبِی وَهُمْ بَیْنَ أَضْلُعِی

(۱) یہ امر قابل تعجب ہے کہ میں ان کا بے حد مشتاق ہو کر لوگوں سے ان کے بارے میں پوچھتا رہتا ہوں حالانکہ وہ میرے ساتھ ہیں (۲) میری آنکھیں انہیں ڈھونڈتی ہیں حالانکہ وہ میری آنکھوں کی سیاہی میں سمائے ہوئے ہیں، میرا دل ان کا مشتاق دید ہے حالانکہ وہ میری پسلیوں کے درمیان ہیں)

اسی مضمون کو دوسرا شاعر اس طرح ادا کرتا ہے۔

وَمِنْ عَجَبٍ أَنْ یَشْکُو الْعَبْدُ عَاشِقٌ ۔۔۔ وَهَلْ غَابَ عَنْ قَلْبِ الْمُحِبِّ حَبِیبٌ

خَیَالُكَ فِی عَیْنِی وَذِکْرُكَ فِی فَمِی ۔۔۔ وَمَثْوَاكَ فِی قَلْبِی فَأَیْنَ تَغِیبُ[1]

(۱) تعجب ہے کہ عاشق دوری کی شکایت کرے۔ کیا عاشق کے دل سے محبوب غائب رہ سکتا ہے۔
(۲) تمہاری تصویر میری آنکھوں میں ہے اور تمہارا ذکر میری زبان پر ہے تمہارا ٹھکانہ میرے دل میں ہے تو ایسی حالت میں تم کیسے نظروں سے اوجھل ہو سکتے ہو؟)

کورانہ تقلید کی مذمت کورانہ تقلید کو باطل ثابت کرتے ہوئے اور ایسے مقلّدوں کا ناطقہ بند کرتے ہوئے آپ ہر طرف سے ان کے دلائل کا دروازہ بند کر دیتے ہیں اس کے بعد آپ یہ لکھتے ہیں۔

"جن کی تم تقلید کرتے ہو ان کے قول کے مطابق فتویٰ دینا آیا اللہ کا دین ہے؟ یا اللہ کا دین اس کے علاوہ ہے یا تمہیں کسی بات کی خبر نہیں ہے؟" تم شاعر کے اس شعر کے مصداق ہو۔

فَإِنْ کُنْتَ لَا تَدْرِی فَتِلْكَ مُصِیبَةٌ ۔۔۔ وَإِنْ کُنْتَ تَدْرِی فَالْمُصِیبَةُ أَعْظَمُ[2]

(اگر تم نہیں جانتے ہو تو یہ ایک مصیبت ہے اور اگر تم جانتے ہو تو یہ مصیبت اس سے بھی بڑی ہے)

کوہ حراء چونکہ کوہ حراء میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے عبادت کی تھی اس لئے اس کی فضیلت بیان کرتے ہوئے آپ شاعر کا یہ شعر درج کرتے ہیں[3]

وَإِذَا تَأَمَّلْتَ الْبِقَاعَ وَجَدْتَهَا ۔۔۔ تَشْقَى کَمَا تَشْقَى الرِّجَالُ وَتَسْعَدُ

---

[1] مفتاح دار السعادۃ ج ۱ ص ۱۳۶ [2] اعلام الموقعین ۲/۳۰۸، ۳۰۹ [3] مفتاح دار السعادۃ ج ۱ ص ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۴

(اگر تم زمین کے خطوں پر غور کرو تو تمہیں پتہ چلے گا کہ جس طرح انسان کبھی بدنصیب ہو جاتے ہیں اور کبھی خوش نصیب ہوتے ہیں اسی طرح یہ خطے بھی بدنصیب اور خوش نصیب بنتے رہتے ہیں)

بادلوں کا بخارات بن جانا سمندر کے پانی کا بخارات بن کر بادل ہو جانے کے مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں" یہ بات عین اس نظریہ کے مطابق ہے کہ پانی حرارت کی وجہ سے بخارات بن جاتا ہے پھر یہ بخارات اونچی فضا میں اڑنے لگتے ہیں جب ان سے سرد طبقہ کا تصادم ہوتا ہے تو بخارات پھٹ جاتے ہیں اور پانی میں تبدیل ہو کر بارش برساتے ہیں جیسا کہ ایک شاعر بادلوں کی کیفیت کو اس طرح بیان کرتا ہے۔

شربن بماء البحر ثم ترفعت من لجج خضر لهن نئيج [1]

(انہوں نے (بادلوں نے) سمندر کا پانی پیا پھر وہ سمندر کی تیز اور سبز بھنور سے اوپر چلے گئے۔)

ترقی کا راستہ آپ نے ایک دوسرے مقام پر فرمایا ہے کہ ترقی جاں فروشی اور قربانی سے حاصل کی جاتی ہے اس سلسلے میں آپ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ حسنہ پیش کیا اور یہ بیان کیا کہ دعوت اسلام کی بنیاد قائم کرنے میں آپ نے کس قدر تکالیف برداشت کیں۔ آپ نے اعلیٰ نمونہ پر مبنی اور بلند اخلاقی معیار کی ایسی قوم کی تشکیل کی جن کی اخلاقی قدریں دور جاہلیت کی عرب قوم سے بالکل مختلف تھیں .... آخر میں آپ نے یہ اخلاقی سبق سکھایا" جو کوئی بلند مقام اور اپنی منزل مقصود پر پہونچا اسے محنت و ابتلاء کے پل پر سے ضرور گزرنا پڑا جیسا کہ شاعر کہتا ہے۔

كذا المعالي اذا ما رمت تدركها فاعبر اليها على جسر من التعب [2]

(ترقی کے مقامات ایسے ہیں کہ اگر تم وہاں تک پہونچنا چاہو تو محنت و مشقت کے پل پر سے اسے عبور کرو)

علماء اور حکام آپ کا ارشاد ہے کہ علماء اور حکام عوام کو صحیح راستے کی طرف لے جا سکتے ہیں۔ اس مسئلہ میں آپ نے حضرت عبداللہ بن المبارک کا یہ قول نقل کیا ہے" لوگوں کے دو طبقے ایسے ہیں کہ اگر وہ دونوں درست ہو جائیں تو تمام لوگ اصلاح پذیر ہو سکتے ہیں اور اگر وہ خراب ہو جائیں تو عام انسان خراب ہو جائیں گے۔ لوگوں نے پوچھا" وہ کون ہیں" آپ نے فرمایا یہ دونوں طبقے بادشاہوں اور علماء کے ہیں" اس کے بعد آپ نے یہ اشعار نقل کئے ہیں جو حضرت عبداللہ بن مبارک کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں۔

---

[1] مفتاح دار السعادۃ ج ۱ ص ۲۲۱، ۲۲۲، [2] مفتاح دار السعادۃ ۱/ ۳۱۳۔

رَأَیتُ الذُّنُوبَ تُمِیتُ القُلُوبَ ۔۔۔ وَقَدْ یُورِثُ الذُّلَّ اِدمَانُھَا[1]
وَتَرْكُ الذُّنُوبِ حَیَاۃُ القُلُوبِ ۔۔۔ وَخَیرٌ لِنَفسِكَ عِصیَانُھَا
وَھَلْ اَفْسَدَ الدِّینَ اِلَّا المُلُوكُ ۔۔۔ وَاَحْبَارُ سُوءٍ وَرُھبَانُھَا

(۱) میں نے دیکھا ہے کہ گناہ قلوب کو مردہ کر دیتے ہیں اور گناہوں کا عادی ہونا ذلت کا باعث ہے۔

(۲) گناہوں کے چھوڑ دینے سے دلوں کو زندگی حاصل ہوتی ہے اس لئے تمہارے نفس کے لئے یہی بہتر ہے کہ اس کی نافرمانی کی جائے۔

(۳) دین و مذہب کو بادشاہوں ، برے عالموں اور راہبوں ہی نے بگاڑا ہے۔

شاعری آپ کو نہ صرف عمدہ اشعار یاد تھے اور آپ ان کا جا بجا اپنی تصانیف میں حوالے دیتے تھے جس سے ان کے اعلیٰ اور لطیف مذاق شعری کا ثبوت ملتا ہے بلکہ آپ خود بھی اچھے اشعار کہتے تھے۔ آپ کی شاعری کا بہترین نمونہ آپ کا وہ طویل نونیہ قصیدہ ہے جو منظوم رسالہ بن گیا ہے اور جس کا نام یہ ہے۔ الکافیۃ الشافیۃ فی الانتصار للفرقۃ الناجیۃ ۔ یہ قصیدہ معطلہ اور جبریہ جیسے گمراہ فرقوں کی تردید میں ہے اس میں بزرگان سلف کے مسلک کی وضاحت کی گئی ہے اس کے ابتدائی اشعار یہ ہیں۔

جَھْمُ بنُ صَفوَانَ وَشِیعَتُہُ الاُولٰی ۔۔۔ جَحَدُوا صِفَاتِ الخَالِقِ الدَّیَّانِ
بَلْ عَطَّلُوا مِنہُ السَّمٰوٰتِ العُلیٰ ۔۔۔ وَالعَرْشَ اَخْلَوْہُ مِنَ الرَّحْمٰنِ[2]

(۱) جہم بن صفوان اور اس کے گروہ نے جزا دینے والے خالق کائنات کی صفات کا انکار کیا ہے۔

(۲) بلکہ اسے بلند آسمان سے معطل کر دیا ہے اور عرش معلیٰ کو خدائے رحمٰن سے خالی کر دیا ہے۔)

ان کے اس قصیدے کے اشعار علمی اشعار ہیں کیونکہ ان کے ذریعے حقائق کو واضح کر کے انہیں ثابت کیا گیا ہے ان کے مندرجہ ذیل اشعار میں جنت کا حال مذکور ہے اور اس کے حاصل کرنے کے لئے نیک عمل کی اہمیت کو واضح کیا گیا ہے (یہ قصیدہ نونیہ قصیدہ سے الگ ہے۔)

(۱) وَمَا ذَاكَ اِلَّا غَیرَۃً اَن یَنَالَھَا ۔۔۔ سِوٰی کُفْؤِھَا وَالرَّبُّ بِالخَلْقِ اَعْلَمُ
(۲) وَاِن حُجِبَتْ عَنَّا بِکُلِّ کَرِیھَۃٍ ۔۔۔ وَحُفَّتْ بِمَا یُؤْذِی النُّفُوسَ وَیُؤْلِمُ
(۳) وَلِلّٰہِ مَا فِی حَشْوِھَا مِن مَسَرَّۃٍ ۔۔۔ وَاَصْنَافِ لَذَّاتٍ بِھَا یُتَنَعَّمُ
(۴) وَلِلّٰہِ بَرْدُ العَیشِ بَینَ خِیَامِھَا ۔۔۔ وَرَوضَاتُھَا وَالثَّغْرُ فِی الرَّوضِ یَبْسِمُ
(۵) فَاِن کُنتَ ذَا قَلبٍ عَلِیلٍ بِحُبِّھَا ۔۔۔ فَلَمْ یَبْقَ اِلَّا وَصْلُھَا لَكَ مَرْھَمُ

---

[1] اعلام الموقعین ۱/۱۱ مطبعۃ النیل
[2] الکافیۃ الشافیۃ ص ۱۲

(۶) ولا یسّما فی لثمہا عند ضمّہا — وقد صار منہا تحت جید کی معصم

(۷) فیا خاطب الحسناء ان کنت راغباً — فہذا زمان المہر فہو المقدم

(۱) یہ جنت غیرت کی وجہ سے پوشیدہ ہے اسے اس کا حقدار ہی حاصل کرسکتا ہے اور پروردگار ہی اپنی مخلوق کو بہتر جانتا ہے (۲) یہ ہم سے پوشیدہ ہے اور اس کے چاروں طرف وہ چیزیں گھری ہوئی ہیں جن سے دل کو رنج والم پہونچتا ہے (۳) مگر یہ خدا کی قدرت ہے کہ اس کے اندر کس قدر آرام و مسرت ہے اور وہاں طرح طرح کی نعمتیں ہیں جن سے انسان لطف اندوز ہو سکتا ہے (۴) اس کے خیموں اور باغوں میں بہار آفریں لذت ہے اور باغوں میں مسکراتے ہوئے چہرے بھی نظر آتے ہیں (۵) اگر تمہارا قلب اس کا بیمار محبت ہے تو اس کا وصال تمہارے لئے مرہم کا کام دے سکتا ہے (۶) بالخصوص جب کہ ان کی ہم آغوشی حاصل ہو اور ان کی کلائی تمہاری گردن کی حمائل بن جائے (۷) اے حسینوں کے خواستگار اگر تم ان کے طالب ہو تو یہی مہر پیش کرنے کا زمانہ ہے (اس لئے دنیا میں نیک عمل کر کے جنت کی حوروں کو حاصل کرنے کی کوشش کرو))

نثر میں اشعار کا اقتباس

آپ کے اسلوب بیان میں اشعار کا اثر اس قدر نمایاں تھا کہ آپ اپنی نثر میں مشہور اشعار کی عبارتوں کو اس طرح سمو لیتے ہیں کہ پڑھنے والے کو یہ بالکل محسوس نہیں ہوتا تھا کہ اس میں اشعار کی عبارت کو شامل کر لیا گیا ہے کیونکہ ان اشعار کی عبارت کو اس طرح جذب کر لیا جاتا تھا کہ نثر کی روانی اور شستگی میں کوئی فرق نہیں پیدا ہوتا تھا چنانچہ آپ ایک مقام پر تابعی ائمہ کی صف اول کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"جہاں حق و صداقت کے قافلے روانہ ہوتے تھے وہیں اس کے ہمراہ یہ حضرات بھی گامزن ہوا کرتے تھے اور جہاں سے حق و صداقت کے خیمے اکھڑ جاتے تھے، اس جگہ سے یہ حضرات بھی کوچ کر جاتے تھے جب کوئی معقول دلیل اپنی سحر انگیز کشش کے ساتھ نمودار ہوئی تو یہ لوگ اجتماعی اور انفرادی حیثیت سے وہاں دوڑ کر پہونچتے تھے اور جب رسول اکرم انہیں کسی کام کی دعوت دیتے تھے تو وہ اس پر صدائے لبیک بلند کرتے تھے اور آپ کے قول پر کسی دلیل اور ثبوت کا مطالبہ نہیں کرتے تھے۔"

مذکورہ بالا عبارت میں (دیوان حماسہ کے) شاعر اس شعر کا اقتباس شامل ہے۔

لَا یَسْأَلُونَ أَخَاهُمْ حِینَ یَنْدُبُهُمْ — فِی النَّائِبَاتِ عَلَى مَا قَالَ بُرْهَانَا

(جب ان کا بھائی مصیبت کے وقت انہیں بلاتے تو وہ اس سے کسی دلیل کا مطالبہ نہیں کرتے تھے۔)

مذکورہ بالا عبارت میں موزوں، فصیح اور عمدہ مجازی تراکیب ہیں اور عربی زبان کے ایسے الفاظ لائے گئے ہیں جو ایک قادر الکلام ادیب ہی استعمال کرسکتا ہے۔

قرآن کریم سے اقتباس

اشعار عرب سے اقتباس کرنے کے علاوہ آپ قرآن کریم کے الفاظ و آیات کا بے حد اقتباس کیا کرتے تھے اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ نے قرآن کریم کے مطالعہ اور اس پر غور و فکر کرنے کے لئے اپنی تمام زندگی وقف کر دی تھی اور اپنی جان تک بھی اس کے لئے قربان کرنے کے لئے تیار تھے اس لئے قرآنی اقتباسات آپ کی تصانیف میں بہت زیادہ ہیں۔ ایک موقع پر آپ شرعی حیلہ کرنے والوں کی جانب سے یہ الفاظ لکھتے ہیں جو وہ اپنے مخالفوں کو مخاطب کر کے کہتے ہیں۔

"قال اصحاب الحیل قد اکثرتم من ذم الحیل واجلبتم بخیل الادلۃ ورجلھا وسمینھا ومھزولھا"[1]

(شرعی حیلہ کرنے والے کہتے ہیں "تم نے حیلوں کی بہت زیادہ مذمت کی ہے اور تم دلائل کے گھوڑ سواروں، پیادوں، فربہ اور لاغر سب کو کھینچ لائے ہو")

اس عبارت میں ذیل کی آیت قرآنیہ کا اقتباس شامل ہے۔

واستفزز من استطعت منھم بصوتک واجلب علیھم بخیلک ورجلک (سورۃ اسراء/۶۴)

(اے شیطان) تو اپنی آواز سے ان میں جس کو چاہے پریشان کر اور ان پر اپنے سوار اور پیادے کھینچ لا۔)

مذکورہ بالا عبارت میں سمین کا لفظ قوی دلائل کے لئے اور مہزول کا لفظ کمزور دلائل کے لئے استعمال کیا گیا ہے اس طرح شرعی حیلوں کی مخالفت میں مندرجہ ذیل عبارت میں قرآن و حدیث کا اقتباس ہے۔

"فکیف یلیق بالشریعۃ الکاملۃ التی لعنت اکل الربا وموکلہ وبالغت فی تحریمہ و آذنت صاحبہ بحرب من اللہ ورسولہ ان تبیحہ بادنی الحیل"[2]

اس عبارت میں اس حدیث شریف کا اقتباس ہے۔

لعن اللہ آکل الربا وموکلہ وکاتبہ وشاھدہ"

(اللہ نے سود خوار، سود کھلانے والے) اس کے منشی اور اس کے گواہ پر لعنت بھیجی ہے) نیز اس آیت قرآنیہ کا اقتباس بھی شامل ہے۔

فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ (سورۃ بقرہ آیت ۲۷۹)

اگر تم نے ایسا نہیں کیا۔ (سود نہیں چھوڑا) تو اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کرنے کے لئے تیار ہو جاؤ۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۵۶، ۱۵۷ بطبعۃ الکردی [2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۴۳ اس عبارت کا ترجمہ یہ ہے "اس کامل شریعت کے لئے یہ کیسے مناسب ہے کہ وہ سود خوروں اور سود کھلانے والوں پر لعنت کرے اور سختی کے ساتھ اس کو حرام قرار دے اور سود خور کے بارے میں یہ اعلان کرے کہ وہ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کر رہا ہے۔ پھر وہ معمولی حیلہ اور بہانہ کی وجہ سے اسے جائز کر دے" (مترجم)

محاورات کا استعمال آپ کی عبارتیں امثال اور محاوروں سے خالی نہیں ہوتی تھیں انہیں آپ موقع اور محل کے مطابق استعمال کرتے تھے۔ ایک جگہ پر آپ ان مقلدوں کی تردید کرتے ہیں جو اپنے مخالفوں کو گمراہ کہتے تھے حالانکہ وہ خود گمراہ ہیں اس موقع پر لکھتے ہیں۔

"تاللہ لقد اخذ بالمثل المشہور "رمتنی بدائہا وانسلت" وسمی ورثۃ الرسول باسمہ ھو وکساھم اثوابہ ورماھم بدائہ"[1]

(خدا کی قسم! اس نے اس مشہور کہاوت پر عمل کیا ہے "وہ مجھے اپنی بیماری دے کر کھسک گئی" اس نے رسول کی وراثت کو اپنے نام سے موسوم کیا اور انہیں اپنی پوشاک پہنا دی اور انہیں اپنی بیماری دے دی)

دلکش اندازِ بیان آپ کا انداز بیان نہایت زوردار ہے اس میں آمد اور روانی ہے تکلف اور آورد نہیں ہے مضامین قدرتی طور پر دل کی آواز معلوم ہوتے ہیں آپ صحابہ کے بارے میں فرماتے ہیں۔

صحابہ کا اعلیٰ مقام کان التلقی بلا واسطۃ، حظ اصحابہ الذین حازوا قصبات السبق واستولوا علی الامد فلا طمع لاحد من الامۃ بعدھم فی اللحاق۔ تاللہ لقد وردوا راس الماء من عین الحیاۃ عذبا صافیا زلالا وحموا القلوب بعدلھم بالقرآن والایمان و الفری بالجہاد والسیف والسنان والقوا الی التابعین ما تلقوہ من مشکاۃ النبوۃ خالصا صافیا[2] (رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے) براہ راست تعلیم حاصل کرنا ان صحابہ کا حصہ تھا جنہوں نے سبقت حاصل کی اور منزل مقصود پر پہونچ گئے اب امت اسلامیہ میں ان کے بعد لوگوں کو یہ امید نہیں ہے کہ وہ ان کے برابر پہونچ جائیں، خدا کی قسم! انہوں نے چشمۂ حیات کا پانی اس وقت پیا جب کہ وہ شیریں صاف اور اصلی حالت میں تھا۔ انہوں نے دلوں کو عدل و انصاف کے ساتھ قرآن کریم اور ایمان کی روشنی میں کھول دیا اور تیغ وسنان میں پرورش پائی پھر انہوں نے مشکوٰۃ نبوت سے جو اکتساب نور کیا تھا، اسے خالص اور صاف حالت میں تابعین کرام تک پہونچایا۔)

مسجع عبارت آپ کے اسلوب بیان میں وہ تمام خوبیاں پائی جاتی تھیں جو اس زمانے کی اعلیٰ ادبی نثر کی خصوصیات تھیں لہٰذا آپ بلا تکلف مسجع اور مقفیٰ عبارت میں بھی اپنے خیالات کا اظہار فرماتے تھے۔ رد تقلید میں ذیل کی مسجع اور مقفیٰ عبارت عربی فصاحت و بلاغت کا اعلیٰ نمونہ ہے۔

واین منصب المقلد من منصب المستدل؟ وھل ما ذکرتم من الادلۃ الا ثیابا استعر

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۴۸ [2] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۵، ۶

نموها من صاحب الحجۃ فتجملتم بها بین الناس۔ وکنتم فی ذلک متشعبین بما لم تعطوہ ناطقین من العلم بما شھدتم علی انفسکم انکم لم تؤتوہ وذلک ثوب زور لبستموہ، ومنصب لستم من اھلہ غصبتموہ، فاخبرونا۔ ھل صرتم الی التقلید لدلیل قادکم الیہ۔ وبرھان دلکم علیہ؟ فنزلتم بہ من الاستدلال اقرب منزل، وکنتم بہ عن التقلید بمعزل۔ ام سلکتم سبیلہ اتفاقا وتخمینا من غیر دلیل ولیس الی خروجکم عن احد ھذین القسمین سبیل، وایھما کان فھو بفساد مذھب التقلید حاکم والرجوع الی مذھب الحجۃ منہ لازم۔

(ترجمہ) ایک کورانہ مقلد کا مرتبہ ایک استدلال لانے والے کے مرتبہ کے برابر نہیں ہو سکتا کیونکہ جو دلائل تم نے ذکر کئے ہیں مستعار پوشاک کی مانند ہیں جو تم صاحب دلیل سے مانگ کر لائے ہو اور لوگوں کے سامنے انہیں پہن کر اپنے آپ کو آراستہ کرنے کی کوشش کر رہے ہو۔ اس معاملہ میں تم ایسے طریقے پر چل رہے ہو، جو خود تمہیں بتایا نہیں گیا ہے اور تم اس علم کے مطابق گفتگو کر رہے ہو جس کے بارے میں خود تم نے یہ اقرار کیا ہے کہ وہ تمہیں عطا نہیں کیا گیا ہے، جبکہ یہ ایک جعلی پوشاک ہے جو تم نے پہن رکھی ہے اور تمہیں ایسا منصب دیا گیا ہے جس کے تم اہل نہیں ہو، مگر تم نے اسے غصب کر رکھا ہے۔ لہذا تم ہمیں بتاؤ کہ آیا تم نے کسی دلیل سے متاثر ہو کر یہ تقلید اختیار کی ہے اور آیا تمہیں کوئی ایسا ثبوت ملا ہے جس کی رہنمائی میں تم اس راستے پر گامزن ہو؟ اگر یہ وجہ ہے تو تم استدلال کی منزل کے قریب پہنچ گئے ہو اور اس صورت میں یہ (کورانہ) تقلید نہیں رہی۔ دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ تم تقلید کی راہ پر کسی دلیل وحجت کے بغیر بلا سوچے سمجھے اتفاق سے جا نکلے ہو چونکہ تمہارے اس مسلک کو اختیار کرنے کی یہی دو وجوہات ہو سکتی ہیں۔ اور کوئی تیسری وجہ نہیں ہو سکتی ہے اس لئے ان دونوں وجوہات کی بنا پر راہ تقلید کی خرابی واضح ہو جاتی ہے اور طریقہ استدلال کی برتری ثابت ہوتی ہے اور اسی طریقے کو اختیار کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔" [1]

مذکورہ بالا عبارت میں موزوں اور مسجع ومقفی الفاظ کی دلکشی قابل داد ہے

کلام میں ماحول کا اثر

علامہ موصوف مسجع اور مقفی عبارت کو استعمال کرنے کے ساتھ ساتھ اپنے سیاسی ماحول سے بھی متاثر معلوم ہوتے ہیں اس لئے ان کے زمانے کی سیاسی زندگی کے اثرات ان کی عبارتوں میں جھلکتے ہیں مثلاً ایک مقام پر ان گمراہ فرقوں کی تردید کرتے ہوئے جو شرعی نصوص پر عمل نہیں کرتے ہیں اس طرح رقم طراز ہیں [2]

"مجازی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان (گمراہ فرقوں نے) شرعی نصوص کو اس طرح معطل کر دیا جیس

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۰۵، ۳۰۶ [2] اجتماع الجیوش الاسلامیہ علی غزو المعطلۃ۔

طرح خلیفہ اس زمانے میں عاجز اور معطل ہے سکہ اور خطبہ میں اس کا نام ہوتا ہے مگر اس کا حکم قابل عمل نہیں ہے اور نہ اسے کوئی اختیار حاصل ہے۔"

مذکورہ بالا عبارت میں اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ مصر میں عباسی خلفاء کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہے۔ سلطنت کے تمام امور صرف سلاطین انجام دیتے ہیں البتہ سکوں میں خلفاء کا نام ہوتا ہے اور خطبوں میں ان کے لئے دعائے خیر کی جاتی ہے۔

عمدہ نثر گاری

ہم آپ کی تصانیف میں اعلیٰ ادبی نثر کے نمونے مشاہدہ کرتے ہیں اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ آپ ان تمام ادبی شاہ کاروں کا مطالعہ کر چکے تھے جو آپ کے عہد کے کتب خانوں میں موجود تھے۔ ایک مقام پر آپ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ امام شافعی کا اجتہاد فرائض کے مسائل میں حضرت زید کے اجتہادات کے عین مطابق تھا۔ اس مضمون کو آپ اس مختصر عبارت میں ادا کرتے ہیں۔

وجاء الاجتهاد حذو القذة بالقذة[1] اجتہاد بالکل برابر اور مطابق تھا اس میں ذرہ بھر فرق نہ تھا۔

ایک دوسرے مقام پر صحابہ اور دوسرے لوگوں کا فرق بیان کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ انہیں رسول اکرم کا قرب حاصل تھا اور عربی زبان پر انہیں مکمل عبور حاصل تھا نیز انہیں روایت کے اسناد بیان کرنے کی ضرورت نہیں تھی، اس لئے وہ بعد میں آنے والے علماء اور محدثین کی بہ نسبت شرعی نصوص کو بہتر طریقے سے سمجھتے تھے مگر بعد کے علماء کی محنت و طاقت مختلف علوم و فنون کے سیکھنے میں منقسم اور منتشر ہو جاتی تھی کیونکہ انہیں عربی زبان اور اس کے اصول و قواعد سیکھنے پڑے نیز اسناد و روایت کا علم حاصل کرنا بھی ان کے لئے ضروری ہو گیا۔ آگے چل کر علامہ موصوف ان علماء کی نفسیاتی کیفیت اس طرح عمدہ پیرایہ میں بیان کرتے ہیں۔

(ان تمام علوم کے سیکھنے کے بعد)" جب وہ احادیث نبویہ تک پہنچتے ہیں تو اگر ان کی ہمتیں وہاں تک سفر کرنے کے قابل ہوتی رہتی ہیں تو ان کے دل و دماغ وہاں اس حالت میں پہونچتے ہیں کہ وہ دوسرے مقامات کا سفر کرنے سے تھکے ہوئے معلوم ہوتے ہیں اور دوسرے (علوم و فنون) کی طرف لگاتار چلتے چلتے ان کے قویٰ اور ہمتیں کمزور ہو کر پست ہو جاتی ہیں[2]۔

اصل عربی عبارت یہ ہے۔

فاذا وصلوا الى النصوص النبوية، ان كان لهم همم تسافر اليها، وصلوا بقلوب واذهان

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۴۴

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۴۰۰۔

قد کلّت من السرٰی غیرھا دَاَدْھَنَ قواھا ما صلتَ الیسَرِ فی سواھا"[1]

مذکورہ بالا عبارت میں ہمتوں کے سفر کرنے اور قلوب کے تھک جانے کی ترکیب نہایت عمدہ اور لطیف ہے۔

لغوی تحقیقات جب آپ کے سامنے لغوی مسئلہ پیش ہوتا تھا تو آپ اس کی پوری چھان بین کرتے تھے اور اس لفظ سے اچھی طرح واقف ہونے کے لئے آپ اس کے بارے میں علمائے لغت کے مختلف اقوال کا موازنہ کرتے تھے لہذا آپ کی لغوی تحقیقات کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں قرآن کریم میں مذکور ہے۔

والذین یقولون ربنا ھب لنا من ازواجنا	یہ وہ لوگ ہیں جو یہ کہتے ہیں "اے ہمارے پروردگار
وذریاتنا قرۃ اعین واجعلنا للمتقین	ہمیں ہمارے اہل وعیال کے ذریعے آنکھوں کو ٹھنڈک دے
إماماً (سورہ فرقان)	اور ہمیں پرہیزگاروں کا پیشوا بنا۔

امام کی لغوی تحقیق مذکورہ بالا آیت کریمہ میں آپ نے امام کی تحقیق کی ہے آپ فرماتے ہیں" امام کے معنی پیشوا اور مقتدیٰ ہیں" یہ لفظ واحد اور جمع دونوں کے لئے بولا جاتا ہے جیساکہ اُمّۃٌ اور اُسوۃ کے الفاظ ہیں بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ اٰمّ کی جمع ہے جس طرح صاحب کی جمع صحاب اور راجل کی جمع رجال اور تاجر کی جمع تجّار ہے۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ مصدر ہے جس طرح قتال اور ضراب ہیں اسی صورت میں اس کے معنی ہوں گے ذوی امام (امام والے) مگر پہلی توجیہہ صحیح ہے لہذا اس موقع پر امام کا مفہوم یہ ہے کہ" تمام متقیوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان کی اقتدا کریں۔

قصاص کا مفہوم دوسری آیت یہ ہے۔ ولکم فی القصاص حیٰوۃ

(تمہارے لئے قصاص میں زندگی ہے)

اس کی تفسیر میں آپ فرماتے ہیں" غور کرو ان مبارک الفاظ میں کس قدر شان وشوکت، اختصار، فصاحت وبلاغت اور عظیم معانی پائے جاتے ہیں۔ آیت کے شروع میں لکم کا لفظ ہے جس سے مراد یہ

---

[1] آپ نے نہایت لطیف پیرائے میں قدیم مذہبی تعلیم کے نصاب کی خرابیوں کو واضح کیا ہے آپ کے بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ بعد کے علماء قرآن وحدیث کا صحیح مفہوم سمجھنے میں اس لئے قاصر رہے ہیں کہ انہیں مختلف علوم وفنون پڑھائے جاتے ہیں مثلاً انہیں پہلے عربی ادب، صرف، نحو اور دیگر اصول وقواعد فقہ ومنطق وغیرہ کی تعلیم دی جاتی ہے اور وہ نہایت مشکل انداز سے پڑھائے جاتے ہیں اس لئے ان کثیر مضامین کو پڑھتے پڑھتے ان کے دل ودماغ کی صلاحیتیں بے کار ہو جاتی ہیں اور وہ ذہنی طور پر تھک جاتے ہیں اس لئے قرآن وحدیث کو صحیح طریقے سے نہیں سمجھتے ہیں جس طرح صحابہ کرام سمجھا کرتے تھے (مترجم)

ہے کہ قصاص کا فائدہ تمہارے لئے مخصوص ہے اور تمہیں اس کا فائدہ پہنچے گا اس کے بعد فی القصاص کا لفظ مذکور رہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عدل و انصاف ہی پر زندگی کا دارو مدار ہے یعنی جیسا کوئی کرے اس کے ساتھ ویسا ہی کیا جائے۔ لغت میں قصاص کے معنے مماثلت اور مشابہت کے ہیں اور اس کے مفہوم میں اتباع کے معنے پوشیدہ ہیں قرآن کریم میں یہ لفظ کئی مقامات پر مذکور ہے۔ مثلاً ایک جگہ مذکور ہے

وقالت لاختہ قصیہ — حضرت موسیٰ کی والدہ نے ان کی بہن سے کہا "تم اس کا پیچھا کرو"

دوسری جگہ ہے۔

فارتدا علیٰ آثارھما قصصاً } وہ دونوں (حضرت موسیٰ اور خضر علیہما السلام) اپنے پچھلے نشانات کی طرف لوٹے وہ ان نشانات کی پیروی کر رہے تھے۔

اسی طرح یہ لفظ ہے قصص الحدیث واقتصاصہ (قصہ بیان کرنا) قصہ میں بھی کلام کے اجزاء ایک دوسرے کے پیچھے ذکر کئے جاتے ہیں۔ لہذا مجرم کی سزا کو قصاص اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ اس کی پاداش عمل ہے یعنی جو کام اس نے کیا ہے اسی کی پیروی کر کے اس کو سزا دی جاتی ہے"۔

مذکورہ بالا تفسیر سے آپ کو اندازہ ہو گیا ہو گا کہ آپ نے کس طرح اس آیت کا علم بلاغت کے نقطہ نظر سے مطالعہ کیا اور اس کے حسن و جمال کے ذرائع کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قصاص کے لفظ کی تشریح کی اور اس کے اصل مفہوم کا سراغ لگایا کہ اس کا اصل معنے اتباع ہے پھر اصل مفہوم متعین کرنے کے بعد اپنے قول کی تائید میں مثالیں پیش کیں۔ آپ کی یہ خصوصیت صرف اسی مقام کے لئے نہیں ہے بلکہ جس کسی نے آپ کی تصنیفات کا مطالعہ کیا ہو گا اس نے یہ محسوس کیا ہو گا کہ آپ لغوی تحقیقات کے بڑے ماہر ہیں اور اس بارے میں بھی اپنے اقوال کی تائید میں معقول دلائل پیش کرتے ہیں۔

ایسی لغوی تحقیق کر کے آپ نے یہ حکم صادر کیا ہے کہ قرء سے مراد حیض ہے

قرء کے لفظ کی تشریح آپ نے اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ یہ لفظ حیض اور طہر دونوں معانی میں مشترک ہے مگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں اس سے صرف حیض کے معنے مراد لئے گئے ہیں اس لئے جب تک اس لفظ کا طہر میں استعمال ثابت نہ ہو جائے اس وقت تک کلام نبوی میں اس سے حیض کا مفہوم مراد لینا ضروری ہے۔ چونکہ حیض کے معنوں میں یہ مستعمل ہے اس لئے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہی مفہوم قرآن کریم میں مراد لیا گیا ہے کیونکہ مشترک لفظ سے ایک قبیلہ ایک مخصوص معنے مراد لیتا ہے اور اسی کے دوسرے معنی دوسرا قبیلہ مراد لیتا ہے۔ آپ نے اپنے خیال کو مشہور ماہر لغت مبرد کے اس

قول سے ثابت کیا ہے "لغت میں مشترک الفاظ اس طریقے سے پیدا ہوئے ہیں" (یعنی ایک لفظ کو مختلف قبیلے مختلف معنوں میں استعمال کرتے تھے اور جب تمام عرب کی ایک قومی زبان بنی تو ایسے مشترک الفاظ بھی عربی زبان میں داخل ہو گئے تھے۔ قرآن کریم میں جو الفاظ مستعمل ہوئے ہیں ان میں زیادہ تر قبیلہ قریش کے مفہوم کو ترجیح دی گئی ہے اس لئے قرآن کریم کے مشترک الفاظ کا جو مفہوم ایک جگہ متعین ہو جائے وہی مفہوم دوسرے مقامات پر مراد لیا جاتا ہے[۱] (مترجم)

آپ نے یہ ثابت کیا ہے کہ مندرجہ ذیل حدیث میں بھی لفظ قُرء سے حیض مراد ہے۔ آپ نے ایک عورت سے فرمایا تھا "دعی الصلوۃ ایام اقرائک" تم اپنے حیض کے زمانے میں نماز چھوڑ دو۔ قرآن کریم میں بھی یہ مذکور ہے۔

ولا یحل لھن ان یکتمن ما خلق اللہ فی ارحامھن (پارہ ۲، سورۃ بقرۃ)

(ان عورتوں کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ جو کچھ اللہ نے ان کے رحم میں پیدا کیا ہے، اسے چھپائیں)

آپ فرماتے ہیں "اللہ نے جو کچھ ان کے رحم میں پیدا کیا ہے وہ حیض یا حمل ہو سکتا ہے۔ نیز ذیل کی آیت میں بھی اسلامی حکم کو حیض کے نہ ہونے پر مشروط کیا گیا ہے اس کے لئے طہر کی شرط نہیں رکھی گئی ہے وہ آیت یہ ہے۔

واللائی یئسن من المحیض من نسائکم ان ارتبتم فعدتھن ثلثۃ اشھر واللائی لم یحضن (سورۃ طلاق پارہ ۲۸)	تمہاری عورتوں میں سے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہوں اور وہ عورتیں جنہیں حیض آنا شروع نہ ہوا ہو، اُن کی عدت تین مہینے ہیں۔

(مذکورہ بالا آیت میں اسلامی حکم کا دارومدار حیض پر رکھا گیا ہے اس طرح حضرت عائشہ کی حدیث میں یہ مذکور ہے "لونڈی کے لئے دو طلاقیں ہیں اور اس کی عدت دو دفعہ کا حیض آنا ہے"

طب کا مفہوم آپ نے طب کے لغوی مفہوم کی بڑی جامع تشریح کی ہے یہ لفظ حدیث نبوی میں آیا تھا اس لئے آپ نے اس لفظ کے بارے میں جو تحقیق کی ہے اسے اشعار سے ثابت کیا ہے اصل حدیث یہ ہے۔

" من تطبب ولم یعلم منہ الطب قبل ذلک فھو ضامن "

اس حدیث شریف کی تشریح کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں "اس حدیث شریف کے بارے میں تین طرح کی تحقیق ہو سکتی ہے۔ یعنی لغوی، فقہی اور طبی تینوں حیثیت سے اس کی تحقیق کی جا سکتی ہے۔

---

[۱] زاد المعاد ج ۳ ص ۲۷۰، ۲۷۱۔

اس کی لغوی تحقیق یہ ہے کہ طب کا عربی زبان میں کئی معانی پر اطلاق کیا جاتا ہے اس کا ایک معنی اصلاح ہے چنانچہ کہا جاتا ہے طَبَّبْتُہٗ (میں نے اس کی اصلاح کی) ایک محاورہ یہ بھی ہے "لہ طب بالامورٌ" (وہ معاملات کی اصلاح وانتظام کرسکتا ہے) اسی مفہوم میں ایک شاعر کہتا ہے۔

واذا تغیّر من تمیم امرھا　　　کنت الطبیب لھا برأیٍ ثاقب

(جب قبیلہ کا معاملہ بگڑ جائے تو تم صحیح رائے کے ذریعے اس کی اصلاح کرنے والے ہوتے ہو)

اس کا دوسرا مفہوم حذق ومہارت ہے چنانچہ مشہور ماہر لغت جوہری لکھتے ہیں "عربوں کے نزدیک ہر حاذق طبیب ہوتا ہے۔ ابو عبید کہتے ہیں "طب کا اصل مفہوم یہ ہے کہ کسی چیز میں مہارت حاصل کی جائے۔ کسی شخص کو اس وقت طبیب کہتے ہیں جبکہ وہ حاذق وماہر ہو خواہ مریض کے علاج کے علاوہ اور کسی فن میں ماہر ہو" ایک دوسرے عالم کا قول ہے رجل طبیب کے معنی ہیں حاذق وماہر شخص۔ اسے طبیب اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ ماہر اور سمجھدار ہے اسی مفہوم میں مشہور جاہلی شاعر علقمہ کا یہ شعر ہے۔

فَاِنْ تَسْاَلُونی بِالنِّسَاءِ فَاِنَّنی　　　خبیرٌ باَدواءِ النساءِ طبیب

اذا شاب رأس المرءِ او قلّ مالہ　　　فلیس لہ من ودّھنّ نصیب

(۱) اگر تم مجھ سے عورتوں کے بارے میں پوچھو گے تو میں عورتوں کی بیماریوں سے واقف ہوں اور ان کا طبیب حاذق ہوں۔

(۲) جب مرد کا سر (بوڑھوں کی طرح) سفید ہو جائے یا اس کا مال کم ہو جائے تو اسے ان کی محبت کا کوئی حصہ نہیں ملتا۔

اسی طرح عنترہ شاعر کہتا ہے۔

اُن تُغْدِ فی دونی القناعَ فَاِنّنی　　　طب باَخذِ الفارسِ المستلئم

(اگر تم میرے سامنے نقاب ڈالو گے تو میں نقاب پوش شہسوار کو پکڑنے میں بہت ماہر ہوں) ؎۱

طبّ کے تیسرے معنی عادت کے ہیں جیسا کہ محاورہ میں کہتے لیس ذلک بطبی (یہ میری عادت نہیں ہے) فروۃ بن المسیک کہتا ہے۔

فما ان طبّنا جبن ولکن　　　منایانا ودولۃُ آخرینا

(بزدلی ہماری عادت نہیں ہے۔ لیکن (یہ) ہماری موت اور دوسرے لوگوں کی سلطنت قائم کرنے کا سبب بن گئی)

سحر کا مفہوم طب سحر کا مفہوم میں بھی مستعمل ہے جیسا کہ یہ کہا جاتا ہے۔ رجل مطبوب (سحر زدہ مرد) اسی مفہوم میں حضرت عائشہؓ کی یہ صحیح حدیث ہے "جب یہودیوں نے رسول اللہ

؎۱ یہ شعر عنترہ العبسی کے مشہور معلقہ کا ہے جس میں وہ اپنی محبوبہ عبلہ سے اظہار محبت کرتا ہے اور جنگوں میں اپنے بہادری کے کارنامے سنا کر اسے رضامند کر رہا ہے۔

صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کیا اور دو فرشتے آپ کے سر مبارک اور پائے مبارک کی طرف بیٹھے تو ایک فرشتے نے پوچھا "آپ کا کیا حال ہے؟" دوسرے نے کہا "مطبوب" (ان پر جادو کیا گیا ہے) قال من طبّہ (اس نے پوچھا کس نے آپ پر جادو کیا ہے) قال فلان الیہودی (اس نے جواب دیا فلاں یہودی نے (جادو کیا ہے))

ابو عبید کہتے ہیں "سحر زدہ شخص کو مطبوب اس لئے کہتے ہیں کہ طب کو مجاز اور کنایہ میں سحر کے مفہوم میں بولا جاتا ہے جس طرح سانپ کے ڈسے ہوئے کو سلامتی کا نیک شگون حاصل کرنے کے لئے سلیم کہا جاتا ہے یا جس طرح اس خطرناک جنگل کو جہاں پانی نہ ملے کنایہ کے طور پر مفازہ کہتے ہیں (یہ لفظ فوز سے بنا ہے جس کے معنی کامیابی کے ہیں)

اس لفظ میں بھی ہلاکت سے نجات حاصل کرنے کے نیک شگون کی طرف اشارہ و کنایہ ہے۔

دیوان حماسہ کا ایک شاعر کہتا ہے۔

فان کنت مطبوبًا فلا زلت ھکذا وان کنت مسحورًا فلا برئ السحر

(اگر میں سحر زدہ ہوں تو ہمیشہ ایسا ہی رہا ہوں اور اگر میں بیمار ہوں تو یہ بیماری کبھی دور نہ ہو)

اس شعر میں مطبوب سے مراد سحر زدہ ہے اور مسحور سے مراد بیمار و علیل ہے۔ مشہور لغت نویس جوہری نے بھی مسحور کو علیل کے معنی میں ثابت کرنے کے لئے مذکورہ بالا شعر کا حوالہ دیا ہے۔ اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ شاعر اپنی خواہش کا اظہار کرتا ہے کہ محبوبہ کی محبت کو خواہ اس کو جادو کہا جائے یا بیماری ہمیشہ باقی رہے وہ اس سے اچھا ہونا نہیں چاہتا ہے۔

آگے چل کر علامہ ابن القیم فرماتے ہیں "طب اگر طاء مفتوح کے ساتھ ہو تو اس کا مفہوم ہے۔ "معاملات کا عالم" یہ طبیب کے مفہوم میں بھی مستعمل ہے اور طاء مکسور کے ساتھ طب کا مفہوم فعل طبیب ہے اور طاء مضموم کے ساتھ طب ہو تو وہ ایک مقام کا نام ہے جیسا کہ ابن السکیت نے بیان کیا ہے۔"

اس کے بعد ابن القیم نے تطبب کی تشریح کی ہے اور بتایا ہے کہ باب تفعل تکلف کے مفہوم کو ظاہر کرتا ہے یعنی کوئی کام دقت اور تکلف کے ساتھ کیا جائے اور فاعل اس فعل کے کرنے کا اہل نہ ہو۔ جیسا یہ ہے تحلّم (وہ بہ تکلف حلیم و بردبار بن گیا) تشجع (وہ بہادر بن گیا حالانکہ وہ بہادر نہ تھا) لہذا تطبب کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی حقیقی معنوں میں طبیب نہ ہو بلکہ وہ بہ تکلف طبیب بن جائے۔

میں نے آپ کی زبان دانی اور لغت دانی کا حال اس لئے تفصیل کے ساتھ بیان کیا کہ آپ کے

اس پہلو کو بہت کم واضح کیا گیا ہے اور کہنے والے یہ کہتے ہیں کہ ابن القیمؒ عالم اور فقیہہ تھے ان کا لغوی مباحث سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ اس لئے میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ آپ علوم شرعیہ کے زبردست محقق اور عالم ہونے کے ساتھ، بہت بڑے ماہر لغت اور زبان داں بھی تھے۔

علم بلاغت سے واقفیت

آپ علم بلاغت اور اس کے قواعد سے بھی واقف تھے۔ علم بلاغت کو قدامۃ ابو ہلال اور جرجانی نے ترقی دی تھی، اس لئے آپ ضرور علم بلاغت کے ان چشموں سے اچھی طرح سیراب ہوئے ہوں گے اور آپ نے ان کی بنیادی کتابوں کا مطالعہ کیا ہوگا اس کا ثبوت آپ کی ان تحریروں میں ملتا ہے جو قرآن مجید کی تفسیر سے متعلق ہیں مثلاً قرآن کریم کی یہ آیت ہے

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ — حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل تک ہے۔

اس آیت کی تفسیر میں آپ فرماتے ہیں "اس آیت میں تین طرح کا عام مفہوم پایا جاتا ہے سب سے پہلے مبتدا (مخبر عنہ) یعنی اولات الاحمال (حاملہ عورتیں) کا مفہوم عام ہے اس میں تمام حاملہ عورتیں شامل ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اجل کا مفہوم بھی عام ہے کیونکہ یہ مضاف ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ اگر اسم جمع کو معرفہ کی طرف مضاف کر دیا جائے تو وہ عام مفہوم کو ادا کرتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ وضع حمل حاملہ عورتوں کی پوری مدت ہے کیونکہ اگر کچھ حاملہ عورتوں کے لئے دوسری مدت پائی جائے تو پھر اس کا عام مفہوم باقی نہیں رہتا۔ اس میں تیسرا نکتۂ بلاغت یہ ہے کہ یہاں مبتداء اور خبر دونوں معرفہ ہیں۔ مبتداء کا معرفہ ہونا تو بالکل ظاہر ہے خبر یہ ہے " ان يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ " قاعدہ یہ ہے کہ اگر مبتداء اور خبر دونوں معرفہ ہوں تو خبر مبتدا کے لئے مخصوص و محصور ہو جاتی ہے جیسا کہ مندرجہ ذیل آیت میں (بھی حصر و خصوصیت کا مفہوم مبتدا اور خبر دونوں کے معرفہ ہونے کی وجہ سے پیدا ہو گیا) ہے

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ۝ — اے لوگو! تمہی اللہ کے محتاج ہو اور اللہ بے نیاز اور حمد و ثنا والا ہے۔

مذکورہ بالا تفسیر و تشریح سے یہ پتہ چلتا ہے کہ علامہ موصوف نے اس آیت سے یہی سمجھا ہے کہ وضع حمل حاملہ عورتوں کی عدت ہے آپ نے مبتداء اور خبر کے معرفہ ہونے کی وجہ اس کا مفہوم عام رکھا ہے اور کسی آیت کے ذریعے یہ بھی واضح کیا ہے کہ وضع حمل کی عدت کی خصوصیت تمام حاملہ عورتوں کے لئے ہے اور یہ خصوصیت دونوں کے معرفہ ہونے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ آپ کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مبتدا اور خبر دونوں کے معرفہ ہونے سے خصوصیت کا پیدا ہونا علم بلاغت کا مشہور مسئلہ ہے جسے علماء نے اپنی کتابوں میں نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

علم بلاغت میں تصنیف آپ نے علم بلاغت میں ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام یہ ہے "کتاب الفوائد المشوق الی علوم القرآن وعلم البیان" یہ کتاب پہلی مرتبہ ۱۳۲۷ھ میں مصر کے مطبعۃ السعادۃ میں طبع ہوئی اس کی تصحیح محمد بدرالدین الغسانی نے کی۔ مؤلف کے مقدمہ کا مطالعہ کرنے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ مؤلف موصوف نے یہ کتاب لکھنے سے پہلے علم بلاغت کی تمام بنیادی کتابوں کا مطالعہ کیا تھا اور ان سے فائدہ اٹھایا اس کے بعد انہوں نے اپنی تخلیق وتحقیق کے ذریعے اس میں بہت سی مفید معلومات کا اضافہ کیا ہے چنانچہ آپ خود مقدمہ کتاب میں تحریر فرماتے ہیں۔

"اس کتاب میں میں نے مفید معلومات درج کی ہیں اور انہیں اجمالی طور پر لکھنے کے بعد پھر ان کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ یہ سب معلومات ان ماہر اور پختہ کار علماء علم البیان کی ان کتابوں سے منقول ہیں جن کا میں نے مطالعہ کیا' اس سلسلے میں متقدمین اور متاخرین علماء کی بہت سی کتابوں سے آگاہی حاصل کی گئی ان میں قابل ذکر یہ ہیں۔

(۱) کتاب البدیع از ابن المعتز (۲) کتاب الحالی والعاطل از حاتمی (۳) کتاب المحاضرہ از حاتمی (۴) کتاب الصناعتین از عسکری (۵) کتاب اللمع از عجمی (۶) کتاب المثل السائر از ابن الاثیر (۷) کتاب الجامع الکبیر از ابن الاثیر۔

مذکورہ بالا کتب ایسی ہیں کہ ان میں سے ہر کتاب میں دیگر متفرق کتابوں سے مدد لی گئی تھی۔ تاہم میں نے ان معلومات پر ایسی دلکش اور مفید معلومات کا اضافہ کیا ہے جو نہایت نادر و کمیاب ہیں انہیں بہت اچھے طریقے سے پیش کیا گیا ہے۔ یہ نایاب معلومات میں نے مشہور علماء کی کتابوں سے نہیں بلکہ ان کی زبان مبارک سے حاصل کی ہیں ان پر میں نے اپنی طرف سے بھی ان معلومات کا اضافہ کیا ہے جو خدا نے اپنے فضل وکرم سے میرے دل و دماغ کو عطا فرمائیں ان میں سے کچھ مسائل ایسے تھے جنہیں نظر انداز کر دیا گیا تھا اور میں نے انہیں واضح طور پر بیان کیا کچھ معلومات مجمل تھیں جن کی تفصیل بیان کی گئی اور کچھ مسائل قواعد کی نقد سے آزاد تھے۔ انہیں میں نے قواعد کا پابند بنایا یہ تمام معلومات اس لئے پیش کی گئیں کہ کتاب ہر صورت سے مکمل اور مفید بن سکے[1]

نحوی تحقیقات آپ کے سامنے جو کوئی ایسا مسئلہ پیش ہوتا تھا جس کا نحوی قواعد سے تعلق ہوتا تھا تو آپ ایک ماہر خصوصی کی حیثیت سے اس پر بحث کرتے تھے اور اس کی لطیف توجیہہ کرتے تھے ایک مقام پر آپ لکھتے ہیں "یہاں ایک مشہور مسئلہ کا ذکر کیا جاتا ہے جسے سیبویہ نے

---

[1] کتاب الفوائد المشوق الی علوم القرآن وعلم البیان ص ۷۔

بھی بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ جب ہم کسی سے بہت زیادہ محبت کرتے ہیں تو اس کا اظہار اس طرح کرتے ہیں ما أحبني له (میں اس سے کس قدر زیادہ محبت کرتا ہوں) اور جب کسی سے نفرت کرتے ہیں یا اس سے بہت بغض و عداوت رکھتے ہیں تو اسے اس طریقے سے بیان کرتے ہیں۔

"ما أمقتني له وما أبغضني له (میں اس سے کس قدر نفرت کرتا ہوں اور میں اس سے کس قدر بغض رکھتا ہوں) اسطرح ان جملوں میں فعل فاعل سے تعجب کا اظہار کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے :- ما أبغضني إليه وما أمقتني إليه (میں اس کے نزدیک کس قدر قابل نفرت اور مبغوض ہوں) ما أحبني إليه (میں اس کے نزدیک کس قدر محبوب ہوں) اس صورت میں اس فعل پر تعجب کا اظہار کیا گیا ہے جس کا مفعول سے تعلق ہے لہذا یہ نحوی قاعدہ مقرر کر دیا گیا ہے کہ اگر فعل تعجب کے بعد لام ہوگا تو اظہار تعجب فاعل کے لئے ہے اور اگر اس کے بعد إلى آئے تو اس صورت میں اظہار تعجب مفعول کے لئے ہوگا"

آگے چل کر آپ فرماتے ہیں" اکثر اس نحوی قاعدہ کی اصل وجہ بیان نہیں کرتے ہیں میرے خیال میں اس کی توجیہہ اس طرح ہو سکتی ہے کہ لام فاعل کا مفہوم ظاہر کرتا ہے مثلاً اگر یہ سوال کیا جائے لمن هذا (یہ کس کا ہے) تو اس کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے لزيد (زید کا ہے) لہذا فاعل کے اظہار کے لئے لام کو لایا گیا ہے اگر مفعول کا مفہوم ظاہر کرنا مقصود ہو تو ہم اس طرح بولیں گے إلى من يصل هذا الكتاب؟ (یہ کتاب کس کو پہنچے گی؟) تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا إلى عبد الله؟ (عبداللہ کو) لہذا مفعول کے اظہار کے لئے إلى لایا گیا ہے۔ اس تفریق کی وجہ یہ ہے کہ حرف لام کا اصل مفہوم ملکیت، استحقاق اور خصوصیت کا اظہار کرتا ہے یہ مفہوم فاعل میں پایا جاتا ہے کیونکہ وہی اصل مالک و مستحق ہوتا ہے۔ إلى مقصد کی انتہاء کا اظہار کرتا ہے اور فعل کا انتہائی مقصد مفعول ہوتا ہے۔ اس لئے إلى کا تعلق بالعموم مفعول کے ساتھ ہوتا ہے[1]۔

اس طرح سیبویہ کی رائے ذکر کرنے کے بعد آپ نے اس قاعدہ کی صحیح اور لطیف توجیہہ بیان کی ہے ایسی توجیہہ مشہور نحوی بھی نہیں بیان کر سکے تھے۔

بہر حال گذشتہ صفحات سے یہ واضح ہو گیا ہے کہ علامہ ابن القیم کو بہت سے عمدہ عربی اشعار زبانی یاد تھے اور وہ انہیں اکثر پڑھا کرتے تھے وہ اپنی تصنیفات میں جس طرح قرآنی آیات کا اقتباس درج کرتے تھے اسی طرح اشعار کے بھی جا بجا حوالے دیتے تھے نیز وہ امثال و محاورات بھی استعمال کرتے تھے اور اپنے عہد کے مصنفوں کی طرح کبھی کبھی مسجع اور مقفی عبارت بھی لکھتے تھے اس کے ساتھ ساتھ آپ علم بلاغت، علم لغت اور علم نحو میں اپنے دور کے کسی عالم سے پیچھے نہیں تھے۔

ع[1] زاد المعاد ج ۱ ص ۲۹ مطبعۃ صبیح۔

استاد سے اختلاف امام ابن القیمؒ بہت بڑے آزاد محقق تھے اور زوردار شخصیت کے مالک تھے کیونکہ وہ اپنے افکار کے مطابق عمل کرتے تھے کسی دوسرے عالم کی رائے کے پابند نہیں تھے خواہ وہ عالم آپ کے استاذ محترم علامہ ابن تیمیہ ہی کیوں نہ ہوں آپ بعض اوقات اپنے استاد محترم کی رائے سے اختلاف کرتے تھے اور اگر آپ کے نزدیک کوئی دلیل ان کی رائے سے زیادہ زوردار ہوتی تھی تو اپنے استاد کی رائے کو بھی رد بھی کر دیا کرتے تھے۔

رضعۃ کا مسئلہ اس کی مثال یہ ہے کہ اس مسئلے پر بحث ہوئی کہ اس شیرخوار بچے کے بارے میں کیا حکم ہے جو اپنی انّا (مرضعہ) کی چھاتی سے منتقل ہو کر دوسری عورت کی چھاتی سے دودھ پئے۔

اس معاملے میں امام احمد کا یہ قول ہے کہ بچہ عورت کی چھاتی سے دودھ پیتا ہے اور جب اس کا سانس پھولنے لگتا ہے تو چھاتی کو چھوڑ دیتا ہے تاکہ سانس لے یا آرام کرے اس کا یہ فعل رضعۃ (ایک دفعہ پینا) کہلاتا ہے"

امام ابن تیمیہ اس پر یہ ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ پہلی رضعۃ ہے اگر وہ اعادہ نہ کرے تو یہی رضعۃ ہے خواہ وہ لوٹ جائے جیسا کہ وہ اپنی مرضی سے اس کو قطع کر دے"

ابن القیم اس پر یہ رائے فرماتے ہیں" امام احمد کے قول میں دو باتوں کا احتمال ہے پہلی بات تو وہ ہے جس کا ذکر شیخ ابن تیمیہ نے کیا اس صورت میں ان کا قول" وہ رضعۃ ہے" سے دوسرا رضعۃ مراد ہے۔ اس سے دوسرا مفہوم یہ بھی نکلتا ہے کہ تمام مجموعے کو رضعۃ (دودھ پلانا) کہا جائے ایسی صورت میں امام احمد کے مذکورہ بالا جملے میں پہلی اور دوسری دفعہ دودھ پینا دونوں مراد ہوں گے اور یہ دوسرا مفہوم زیادہ واضح ہے کیونکہ انہوں نے سانس لینے یا آرام کرنے کو پہلی دودھ پلائی (رضعۃ) میں شامل کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ دوسری دفعہ دودھ پلانے کو پہلی دفعہ کے ساتھ ملا کر اسے ایک ثابت کرنا اس سے بہتر ہے کہ دوسری دفعہ کو ایک مستقل رضعۃ ثابت کیا جائے [1]

اس مسئلہ سے آپ کی زوردار شخصیت کا پتہ چلتا ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ بحث و تحقیق میں نہ صرف خود آزاد تھے بلکہ جیسا کہ آگے چل کر بیان کیا جائے گا، آپ حریت اور آزادیٔ فکر کے سب سے بڑے داعی تھے اس لئے آپ نے اپنے استاذ محترم کے اس خیال کی پابندی نہیں کی جو انہوں نے امام احمد کی عبارت سے سمجھ کر بیان کیا تھا بلکہ خود آزادانہ طور پر امام احمد کی عبارت کو سمجھنے کی کوشش

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۵۳، ۲۵۴۔ مطبعۃ صبیح۔

کی، اس وقت آپ کو پتہ چلا کہ اُستاذ محترم نے جو کچھ سمجھا تھا اس کے علاوہ دوسرے مفہوم کی بھی اس میں گنجائش ہے لہذا اسے صاف طور پر بیان کیا اور سمجھایا کہ وہ مفہوم جسے استاذ محترم نے نظر انداز کر دیا تھا، وہ ان کے مفہوم سے زیادہ واضح ہے کیونکہ خود امام احمد کی عبارت سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ پہلی اور دوسری دفعہ دودھ پینا دونوں مل کر ایک رضعۃ بنتے ہیں دُو رضعۃ نہیں بنتے ہیں جیسا کہ امام ابن تیمیہ نے سمجھا ہے۔

کنیز کی عدّت

لونڈی کی عدت کے مسئلہ میں بھی آپ نے اپنے استاذ محترم سے بحث کی تھی اور ان سے اختلاف کا اظہار کیا تھا آپ فرماتے ہیں "کنیز کی عدت کے بارے میں تین طرح کے اقوال وافکار مذکور ہیں پہلا قول یہ ہے کہ اس کی عدت دُو مہینے ہیں کیونکہ ماہواری ایام کے لحاظ سے اس کی عدت یہ رکھی گئی تھی کہ اسے دو دفعہ ماہواری ایام آئیں لہذا ایک مہینہ کو ایک دفعہ کے ماہواری ایام کے قائم مقام کر کے اس کے لئے دُو مہینے مقرر کئے گئے ہیں۔ یہ قول حضرت عمر بن الخطاب کی ایک روایت پر مبنی ہے اور امام شافعی کا ایک قول بھی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی عدت ڈیڑھ مہینے ہے کیونکہ لونڈی کی عدّت آزاد عورت کی نصف عدت کے برابر ہوتی ہے اور چونکہ مہینوں کو آدھا کیا جا سکتا ہے لہذا تین مہینے کی عدّت کا آدھا ڈیڑھ مہینے کی عدت ہوئی اس کے برخلاف ماہوار ایام کو آدھا نہیں کیا جا سکتا تھا اس لئے اس کے لحاظ سے لونڈی کی مدت دُو حیض ہے یہ قول حضرات علی بن ابو طالب، عبداللہ بن عمر، ابن المسیبؒ، امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اس قیاس کی نظیر دوسرے مسئلہ میں پائی جاتی ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص احرام باندھنے کے بعد ممنوعہ شکار کرے اور شکار کرنے کی سزا کے طور پر اس پر نصف مدّ (ایک پیمانہ ہے) ادا کرنا واجب ہو جائے تو وہ یہ مقدار ادا کر سکتا ہے لیکن اگر اس کے بجائے وہ روزہ رکھنا چاہے تو اسے پورے دن کا روزہ رکھنا ہوگا (کیونکہ آدھے دن کا روزہ نہیں ہوتا ہے)

لونڈی کی عدت کے بارے میں تیسرا قول یہ ہے کہ وہ بھی تین مہینے تک عدت میں بیٹھے یہ حضرت عمرؓ کی ایک روایت اور امام شافعی کے تیسرے قول پر مبنی ہے اس کی دلیل یہ بیان کی جاتی ہے کہ عدت دُو طرح کی ہوتی ہے ایک قسم کی عدّت ماہواری ایام پر مبنی ہے (اور ان کے لئے ہے جنہیں ماہواری ایام آتے ہوں) دوسری قسم کی عدّت مہینوں پر مبنی ہے اس قسم کی عدت اس لئے مقرر کی گئی ہے کہ یہ پتہ چل جائے کہ عدت گزار عورت پہلے شخص کے حمل سے ہے یا نہیں؟ لہذا تین مہینے کی عدّت سے کم میں حمل کا پتہ نہیں چل سکتا اس معاملے میں لونڈی اور آزاد عورت دونوں برابر ہیں برخلاف اس کے پہلی قسم

کی عدت میں ایک ہی دفعہ ماہواری ایام آنے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عدت گزار کو حمل نہیں ہے لہٰذا اس کے لئے یہی کافی سمجھا گیا ہے۔

جب لونڈی کی شادی کر دی جاتی ہے تو وہ آزاد خواتین کے مشابہ ہو جاتی ہے اور وہ محض مملوکہ باندی سے بہتر سمجھی جاتی ہے اس لئے اس کی عدت آزاد خواتین اور مملوکہ (غیر شادی شدہ) کی عورتوں کے لحاظ سے درمیانی عدت مقرر کی گئی ہے چونکہ آزاد عورت کی عدت تین حیض ہیں اور معمولی لونڈی کو ایک حیض آنے پر بری الذمہ کر دیا جاتا ہے اس لئے شادی شدہ لونڈی کی عدت دو دفعہ ماہواری ایام کا آنا مقرر کرکے درمیانی مدت مقرر کی گئی ہے اور وہ مدت تین اور ایک کے درمیان ہے"

یہ تمام تفصیلات بیان کرنے کے بعد آپ نے اپنے استاد محترم کی رائے نقل کی ہے وہ یہ ہے کہ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں "جس نے یہ تیسرا قول نقل کیا ہے اس نے اجماع صحابہ کی مخالفت کی ہے کیونکہ صحابہ کا صرف پہلے دو اقوال کے مطابق اختلاف ہے اور جب ان کا اختلاف صرف پہلے دو اقوال کے اندر محدود ہو تو تیسرا قول بیان کرنے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تمام صحابہ کو خطا کار ثابت کیا جائے اور ان کے کسی قول کو تسلیم نہ کیا جائے۔"

علامہ ابن القیمؒ اس پر رائے زنی کرتے ہوئے فرماتے ہیں" یہ تیسرا قول صحابہ کی رائے کے خلاف بنا قول نہیں ہے۔ بلکہ یہ بھی حضرت عمرؓ کی ایک روایت پر مبنی ہے جسے ابن وہب وغیرہ نے بیان کیا ہے اور تابعین میں سے کئی علماء اس کے قائل ہیں ان میں سے کچھ اسمائے گرامی ہم نے ذکر کئے ہیں اور کچھ اس کے علاوہ ہیں"

آپ نے دیکھا کہ کس طرح ابن القیمؒ نے اپنے استاد محترم کی رائے سے آزادانہ طور پر اختلاف کیا ہے اور ان کی رائے کی پابندی نہیں کی ہے ان کے شیخ محترم یہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا مسئلہ میں تیسرا قول بعد کے علماء کی بدعت ہے اور صحابہ کی رائے نہیں ہے مگر آپ کی رائے یہ ہے کہ یہ قول حضرت عمرؓ کی روایت پر مبنی ہے اور کوئی جدت و بدعت نہیں ہے [1]

ابن القیمؒ اور ابن تیمیہ کا مقابلہ

دونوں استاد اور شاگرد اس زمانے میں پیدا ہوئے جبکہ مذہبی اختلافات زوروں پر تھے اور دونوں نے ان اختلافات کے خلاف اعلان جنگ کیا اور مسلمانوں کو بزرگان سلف کے مسلک کی طرف لوٹ آنے کی دعوت دی اور انہیں کتاب و سنت کے فیصلوں کا پابند بنانے کی کوشش کی تاکہ وہ گمراہ فرقوں کے فاسد خیالات مثلاً تعطیل و تشبیہ

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۲۹۵، ۲۹۶ مطبعہ صبیح۔

سے گمراہ نہ ہوں چونکہ دونوں حضرات نے مختلف گمراہ فرقوں سے جنگ کی اور ان کی مخالفت کے لئے میدان عمل میں آئے تھے اس لئے ان دونوں میں بحث و مباحثہ کی زبردست صلاحیت پائی جاتی ہے تاہم ان دونوں میں بہت فرق ہے وہ فرق یہ ہے کہ امام ابن تیمیہ انقلابی طبیعت کے مالک تھے اور بحث میں تیز مزاج تھے مگر ابن القیمؒ بحث و مباحثہ میں پرسکون اور ٹھنڈے مزاج کے تھے۔ چنانچہ صفحات تاریخ کا مطالعہ کرنے کے بعد ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ نے میدان جنگ میں بھی شجاعت اور بہادری کے جوہر دکھائے ان کے اسی قسم کے بہادرانہ کارنامے کا تذکرہ کتاب العقود الدریہ میں اس طرح مذکور ہے :۔

"امام ابن تیمیہ نے جنگ مرج الصفر میں ایک امیر سے یہ واقعہ بیان کیا تھا یہ وہ مشہور جنگ ہے جس میں مسلمانوں کا تاتاریوں سے زبردست مقابلہ ہو رہا تھا اس وقت ایک نے کہا۔ "اے فلاں! میں موت کے خطرناک مقام پر کھڑا ہوں، لہذا میں نے اسے دشمنوں کے مقابلے پر بھیج دیا جب کہ وہ لوگ سیلاب کی ہم پر ٹوٹ رہے تھے اور ان کے ہتھیار گرد و غبار میں چمک رہے تھے تاہم اس نے آسمان کی طرف اپنی نگاہ کی اور بہت عرصے تک نظر جمائے کھڑا رہا اور دیر تک اپنے ہونٹوں کو حرکت دیتا رہا اس کے بعد وہ روانہ ہو گیا اور لڑائی میں پیش پیش نظر آنے لگا چنانچہ یہ دیکھا گیا کہ وہ اور اس کے بھائی اس جنگ میں اونچی آواز سے چلا رہے تھے وہ دونوں مسلمانوں کو جنگ پر آمادہ کر رہے تھے اور انہیں راہ فرار اختیار کرنے سے روک رہے تھے"[1]

امام ابن تیمیہ کی بیباکی

جب ابن تیمیہ کی میدان جنگ میں بہادری اور دلیری کا یہ حال ہو تو اس سے اندازہ لگائیے کہ وہ اپنے حریفوں کے ساتھ کس قدر ہمت اور دلیری کے ساتھ بحث کرتے ہوں گے اور ان پر کس قدر شدت کا طریقہ اختیار کرتے ہوں گے ان کی اس قدر جرأت و بے باکی کا اندازہ اس واقعہ سے ہوتا ہے کہ جناب محی الدین ابن عربی نے فصوص الحکم میں شعر درج کیا۔

انا من اھوی — ومن اھوی انا

(میں وہی ہوں جس سے میں محبت کرتا ہوں اور جس سے میں محبت کرتا ہوں وہ خود میں ہی ہوں)

امام ابن تیمیہ اس پر رائے زنی کرتے ہوئے فرماتے ہیں "کتاب فصوص الحکم میں اس قسم کا کلام مذکور ہے وہ ظاہری اور باطنی دونوں طریقوں سے کفر ہے بلکہ اس کا باطن ظاہر سے بھی بدتر ہے اس قسم کی چیزوں کو "مذہب اہل الوحدۃ" بیان کیا جاتا ہے اس کا دوسرا نام "مسلک اہل الحلول واھل الاتحاد" ہے"[2]

---

[1] العقود الدریۃ از ابن عبدالہادی ص ۱۷۷/۱۷۸ [2] مجموعہ رسائل شیخ الاسلام ابن تیمیہ الطبعۃ الاولیٰ ص ۱۴۱۔

اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنے حریف پر کفر کا الزام لگانے سے نہیں چوکتے ہیں ایسا اسلوب بیان اس مجاہد کا ہو سکتا ہے جو نہ صرف میدان جنگ میں بہادری کے ساتھ لڑتا ہو بلکہ فکر و عمل کے میدان میں بھی پُرجوش سپاہی ہو میدان جنگ میں لڑائی کا نتیجہ یہ نکلا کہ دشمنوں پر فتح حاصل ہوئی دوسری جنگ عظیم کا نتیجہ وہ بیش قیمت فکری سرمایہ ہے جس نے فقہ عقائد اور تصوف کے علمی سرمایہ میں بیش بہا اضافہ کیا۔ اس سلسلے میں آپ نے جو اذیتیں اور تکالیف برداشت کیں اس سے اس قیمتی سرمایہ کی قدر و قیمت میں کوئی کمی نہیں آئی۔

ان کے برخلاف امام ابن القیمؒ نے ان مسائل کو نہایت صبر و سکون اور ذہنی توازن کے ساتھ حل کیا جن کی تفصیلات آگے چل کر بیان ہوں گی۔ دونوں کے طبائع کے اس اختلاف کی وجوہات مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی طبیعت میں بہت جوش و خروش تھا وہ قدرتی طور پر نہایت جوشیلے مجاھد تھے ان کے برخلاف امام ابن القیمؒ کی طبیعت میں سکون و اعتدال تھا لہٰذا اس جوش و خروش اور اس کے برعکس سکون و اعتدال نے اپنے حریفوں پر جداگانہ اور مختلف طریقوں سے اثر کیا۔

(۲) دونوں کے ماحول اور حالات میں بھی بہت بڑا فرق رہا چونکہ ابن تیمیہ نے سب سے پہلے گمراہ خیالات کے خلاف مخالفت کا علم بلند کیا تھا اس لئے انہیں اس راہ میں بہت سی تکالیف و مصائب برداشت کرنے پڑے جس طرح مادی جنگ و جدال اپنے دور میں بہت تیز اور سخت ہوتا ہے اس طرح فکر و خیالات کی جنگ بھی آغاز میں بہت شدید اور سخت ہوتی ہے کیونکہ برسرپیکار فریقین اس وقت اپنے ساز و سامان سے پوری طرح لیس ہوتے ہیں اس کے بعد رفتہ رفتہ وہ تیزی اور حدت کم ہوتی جاتی ہے (چنانچہ یہ تیزی ابن تیمیہ کے زمانے میں عالم شباب پر رہی۔)

جب ابن القیمؒ کا زمانہ آیا تو ان مذہبی جھگڑوں کی تیزی کم ہوگئی تھی اور ان کا دباؤ بھی کم ہوگیا تھا لہٰذا آپ مخالفانہ بحثوں میں نہایت پرسکون اور معتدل مزاج رہے۔ آپ مختلف علماء کے خیالات و افکار پر نہایت ٹھنڈے دل اور سکون کے ساتھ غور و فکر کر کے ان کا موازنہ کرتے تھے اور اگر وہ شریعت کے مطابق ہوتے تھے تو انھیں اختیار کرتے تھے اگر وہ شریعت کے خلاف ہوتے تو انھیں رد کر دیتے تھے خواہ وہ مسائل علم الکلام سے متعلق ہوں، یا علم فقہ سے ان کا تعلق ہو۔

بہرحال اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ جس طرح ایک شاگرد اپنے استاد سے متاثر ہوتا ہے اسی طرح ابن القیمؒ نے اپنے استاد ابن تیمیہ سے بہت متاثر تھے اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ شیخ ابن تیمیہ آپ کو اپنے فرزند کی طرح عزیز جانتے تھے اور قیمتی نصائح کے ذریعے آپ کی مشفقانہ تربیت کرتے تھے۔

آپ فرماتے ہیں" ایک دفعہ میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے سامنے کچھ مسائل پر پے در پے اعتراضات کرنے لگا اس وقت آپ نے مجھ سے فرمایا۔

"تم اپنے قلب میں اعتراضات وشبہات کو اسفنج کی طرح جگہ نہ دو مبادا تمہارا دل انہیں پی کر اچھی طرح جذب کرے اور وہ شبہات تمہارے دل میں ہمیشہ کے لئے باقی رہ جائیں بلکہ تمہیں چاہیے کہ تم اپنے دل کو خالص شیشے کی طرح صاف رکھو تاکہ شبہات صرف اس کے بیرونی حصے پر سے گزریں اور اس کے اندر باقی نہ رہیں یعنی دل انہیں اپنی صفائی کی وجہ سے دیکھ سکے مگر اپنی سختی کی وجہ سے انہیں دور کرتا جائے۔ ورنہ اگر تمہارا قلب ہر شبہ کو جو اس پر سے گزرے پیتا چلا جائے گا تو وہ ان شبہات کا مرکز بن جائے گا" اس کے بعد آپ فرماتے ہیں" مجھ پر اپنے شبہات دور کرنے میں کوئی نصیحت ایسی کارگر نہیں ہوئی جیسی کہ استاد محترم کی یہ نصیحت اثر انداز ہوئی"۔[1]

مذکورہ بالا قول سے یہ پتہ چلتا ہے کہ شک وشبہات کو دور کرنے میں آپ کا صحیح طریقۂ کار کیا تھا؟ آپ شک وشبہات کو دل میں جگہ نہیں دیتے تھے بلکہ اس پر غور کر کے اسے دور کرنے کی کوشش کرتے تھے تاکہ آپ کا دل شک وشبہات کا مرکز نہ بن جائے اسی وجہ سے آپ نے ایسے موقع پر اس نصیحت سے بہت فائدہ اٹھایا۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا اصل مقصد بھی یہی تھا کہ کتاب وسنت کی طرف رجوع کیا جائے اور اس کے فیصلے پر عمل کیا جائے اور خود آپ کا مقصد بھی یہی تھا اس لئے دونوں نے مشترکہ مقصد کے ماتحت کتاب وسنت کی طرف رجوع کرنے کی دعوت دی اور لوگوں کو آزاد خیالی کی طرف بھی آمادہ کیا تاکہ وہ کورانہ تقلید چھوڑ کر کتاب وسنت کے صحیح احکام پر چلیں۔

اسلامی احکام پر عمل امام ابن القیم امام ابن تیمیہ کا یہ قول نقل کرتے ہیں "ہر اس شخص کے لئے جو مسلمانوں کے کسی معاملے کا حاکم بنے یا دو افراد کے درمیان فیصلہ کرے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ عدل وانصاف کے مطابق فیصلہ کرے اور کتاب وسنت کے مطابق حکم نافذ کرے کیونکہ یہی لائحہ عمل ہے جو خدا کی طرف سے نازل ہوا ہے اس سلسلے میں قرآن کریم کے احکام یہ ہیں۔

"لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ۔	(ہم نے اپنے رسولوں کو کھلی نشانیوں کے ساتھ بھیجا اور ان کے ساتھ ہم نے کتاب اور ترازو کو نازل کیا تاکہ لوگ انصاف کے لئے کھڑے ہو سکیں۔)

دیگر آیات کریمہ یہ ہیں۔

(۲) اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰى اَهْلِهَا وَاِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ اِنَّ اللّٰهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهٖ ۔ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ سَمِيْعًا	اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ تم امانتوں کو امانت داروں کی طرف لوٹاؤ اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو اللہ تمہیں اچھی نصیحت کرتا ہے۔ درحقیقت اللہ سب کچھ سننے والا

[1] مفتاح دار السعادہ مطبعۃ السعادۃ ج ا ص ۱۴۸

بصیراً ۔ (سورۂ نساء پ ۵) اور دیکھنے والا ہے۔

(۲) فاحکم بینھم بما انزل اللہ ولا تتبع اھواءھم عما جاءک من الحق۔ ؏ تم ان لوگوں کے درمیان اللہ کے نازل کردہ حکم کے مطابق فیصلہ کرو اور اللہ کی طرف سے جو حق بات تمہیں معلوم ہوئی ہے (اسے چھوڑ کر) ان کی خواہشوں کی پیروی نہ کرو۔

یہ ذہن نشین رہے کہ آپ امام ابن تیمیہ کے اکثر مسائل میں ہم نوا رہے اور اپنے استاد کے اجتہادات کو نہ صرف بہت پسند کرتے تھے بلکہ انہیں بڑی اہمیت بھی دیتے تھے مگر اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ آپ کورانہ تقلید کے طور پر اس کی تائید کرتے تھے بلکہ آپ ان مسائل پر غور و فکر کر کے اور ان پر مجتہدانہ نظر ڈالنے کے بعد انہیں اختیار کرتے تھے۔ کیونکہ کورانہ تقلید آپ کو سخت ناپسند تھی اس لئے اس کے خلاف جہاد کرتے ہوئے آپ نے لوگوں کو آزادیٔ فکر کی دعوت دی۔ تاہم آپ نے بہت سے مسائل میں امام ابن تیمیہ کی حمایت کی ان میں بعض اہم مسائل جو اس زمانے میں محل فکر و نظر تھے۔ ذیل میں درج کئے جاتے ہیں۔

شب قدر کی شب معراج پر فضیلت کے بارے میں آپ لکھتے ہیں "ایک دفعہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ سے دریافت کیا گیا" بعض لوگ کہتے ہیں کہ شب معراج شب قدر سے افضل ہے اور بعض کہتے ہیں کہ شب قدر شب معراج سے افضل ہے ان میں سے کون راہ راست پر ہے؟ آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا "اگر شب معراج سے وہ رات مراد ہے جب کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج حاصل ہوئی اور ہر سال اس تاریخ کو جو رات آتی ہے وہ مراد ہے اور کہنے والوں کا یہ مطلب ہو کہ شب معراج میں رات کے وقت بیدار ہو کر عبادت کرنا اور دعا مانگنا شب قدر کی عبادت اور دعا مانگنے سے بہتر ہے اور اس لحاظ سے شب معراج شب قدر سے افضل ہے تو اس کا یہ قول اور عقیدہ باطل ہے کیونکہ مسلمانوں میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں رہا ہے اور اس کی گمراہی اور خرابی بالکل واضح ہے بلکہ اسلامی شریعت میں شب معراج کی کوئی تخصیص نہیں کی گئی ہے اور نہ اس رات میں اٹھنے اور عبادت کرنے کا حکم دیا گیا ہے اس کے برخلاف شب قدر کی فضیلت اور اس رات میں اٹھ کر عبادت کرنے کا حکم شریعت سے ثابت ہے چنانچہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم دونوں میں یہ حدیث مذکور ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جو شخص شب قدر میں دینداری اور ثواب حاصل کرنے کے لئے بیدار ہوتا ہے تو اس کے پچھلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں" نیز خود قرآن کریم میں مذکور ہے کہ "شب قدر ایک ہزار مہینے سے بہتر ہے" کیونکہ اس رات قرآن کریم نازل ہوا تھا۔

لیکن اگر قائل کا مطلب شب معراج سے صرف وہ مخصوص رات ہو جب کہ رسول اکرم کو اپنی زندگی میں

؏ الطرق الحکمیہ ص ۹۲ - ۹۳ مطبعۃ الآداب

معراج حاصل ہوئی تھی اور اس رات آپ کو سیر کرائی گئی تھی اور آپ کو وہ درجات حاصل ہوئے تھے جو کسی دوسری رات حاصل نہیں ہوئے تھے تو بے شک یہ بات صحیح ہے (وہ رات فضیلت والی اور مبارک رات تھی) مگر اس صورت میں عبادت اور رات کو اُٹھنے کی تخصیص اور تعین کرنے کی شرط نہیں ہونی چاہیئے"۔[1]

امام ابن القیمؒ نے یہ رائے بیان کرنے کے بعد اس پر کوئی رائے زنی نہیں کی جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کی تائید کرتے ہیں۔

ذبیح ابراہیم ایک مقام پر آپ نے یہ بحث نقل کی ہے کہ آیا حضرت ابراہیم علیہ السلام نے حضرت اسماعیل علیہ السلام کو ذبح کرنے کی کوشش کی تھی یا حضرت اسحاق علیہ السلام کو ذبح کرنا چاہا تھا اس پر آپ نے فرمایا "صحابہ اور تابعین اور دیگر علماء کا صحیح فیصلہ یہی ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام ہی کو ذبح کرنے کا قصد کیا گیا تھا بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ وہ ذبیح حضرت اسحاق تھے۔ مگر یہ قول بے شمار وجوہات کی بنا پر غلط ہے میں نے اس بارے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ کو یہ فرماتے سنا ہے۔

"یہ قول اہل کتاب سے منقول ہے حالانکہ ان کی کتاب کی روح سے بھی یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ اس میں یہ مذکور ہے" اللہ نے حضرت ابراہیم (علیہ السلام) کو حکم دیا تھا کہ وہ اپنے بڑے اور اکلوتے بیٹے کو ذبح کرے" اہل کتاب اور مسلمانوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام آپ کے بڑے بیٹے تھے، تاہم ان لوگوں کو جس بات سے دھوکا ہوا ہے وہ یہ ہے کہ اہل کتاب کے پاس جو موجودہ تورات ہے اس میں یہ لکھا ہوا ہے "تم اپنے فرزند اسحاق کو ذبح کرو" مگر یہ یہودیوں کی تحریف اور جھوٹ کی مثال ہے۔ کیونکہ یہ الفاظ اس کتاب کے اس قول سے منافی ہیں "تم اپنے پہلے اور اکلوتے بیٹے کو ذبح کرو"[2]"

مسئلہ رضاع کبیر آپ نے اس حدیث میں بھی اپنے استاد محترم کی حمایت کی ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بڑے ہو کر کسی عورت کا دودھ پینے سے اس کے رشتے اس شخص پر حرام ہو جاتے ہیں اس مسئلے کو ہم زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہیں تاکہ قارئین کرام کے دلوں میں کوئی شک و شبہ نہ رہے۔

کئی احادیث نبویہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ رضاعت (دودھ پینا) کا زمانہ وہی معتبر ہے جو ابتدائی شیر خواری کے دو سالوں کے اندر ہو یعنی اگر کوئی بچہ شروع کے دو سالوں کے اندر کسی دوسری عورت کا دودھ پیئے گا تو وہ عورت اس کی رضاعی والدہ سمجھی جائے گی اور اس کی اولاد اور دیگر رشتہ دار نکاح کے معاملے میں

---

[1] زاد المعاد۔ ج ۱۔ ص ۱۴ مطبعہ صبیح ص ۱۵۔ [2] زاد المعاد۔ ج ۱۔ ص ۲۱۔

ویسے ہی سمجھے جائیں گے جیسے کہ اس کے حقیقی بہن بھائی اور سگے رشتہ دار ہیں۔ البتہ ایک حدیث ایسی بھی ہے جس سے یہ پتا چلتا ہے کہ دو سال کے بعد بڑے ہو کر اگر کوئی شخص کسی عورت کا دودھ پی لے یا اس کا دودھ پلوا دیا جائے تو اس کے ساتھ رضاعی رشتہ قائم ہو جاتا ہے۔ وہ حدیث سنن ابوداؤد میں مذکور ہے اور اسے امام زہری نے حضرت عروہ کی روایت سے حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہما کے واسطے سے بیان کیا جاتا ہے وہ حدیث یہ ہے "حضرت ابوحذیفہ بن عتبہ بن ربیعہ بن عبدالشمس نے سالم کو بیٹا بنا لیا تھا اور اپنی بھتیجی ہند بنت الولید بن عتبہ سے اس کا نکاح کر دیا تھا اور اصل سالم ایک انصاری عورت کے آزاد کردہ غلام تھے مگر وہ ان کے ایسے ہی متبنی تھے جیسا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زید کو متبنی بنا لیا تھا۔ عہد جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ جب کوئی شخص کسی کو متبنی بنا لیتا تھا تو اس کا لے پالک بیٹا اسی کے نام سے منسوب ہوتا تھا اور اس کے مرنے کے بعد اس کی میراث کا وارث ہوتا تھا لہذا اللہ تعالے نے یہ آیت نازل کی۔

اُدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ اَقسط عند الله فان لم تعلموا آبائهم فاخوانكم فى الدين ومواليكم (تم ان لے پالک بیٹوں کو ان کے حقیقی باپ کے نام سے پکارو یہی اللہ کے نزدیک زیادہ منصفانہ بات ہے اگر تم ان کے آباؤ کو نہ جانتے ہو تو وہ تمہارے دینی بھائی اور موالی ہیں (سورۂ احزاب پارہ ۲۱)

ایک دن حضرت ابوحذیفہ کی بیوی سہلہ بنت سہیل القرشی ثم العامری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہنے لگی" اے رسول اللہ! ہم سالم کو اپنا فرزند سمجھتے تھے وہ میرے اور ابوحذیفہ کے ساتھ ایک ہی گھر میں رہتا ہے اور میری بڑی عزت کرتا ہے مگر اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے بارے میں وہ آیت نازل فرمائی ہے جس کا آپ کو علم ہے لہذا اس کے بارے میں آپ کا کیا فیصلہ ہے"؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تم اسے اپنا دودھ پلا دو" لہذا انہوں نے اسے پانچ دفعہ دودھ پلایا اور وہ اس کے رضاعی فرزند کے مانند ہو گیا۔

اسی حدیث کی رو سے حضرت عائشہ جب یہ چاہتی تھیں کہ کوئی ان کے گھر میں داخل ہوا ور وہ اس سے ملاقات کر سکیں تو وہ اپنی بھانجیوں اور بھتیجیوں کو حکم دیتی تھیں کہ وہ اسے پانچ دفعہ دودھ پلا دیں خواہ وہ بڑا ہی کیوں نہ ہو۔ مگر حضرت ام سلمہ اور دیگر ازواج مطہرات یہ عمل نہیں کرتی تھیں۔ وہ اس وقت تک کسی کو اپنے پاس اندر آنے نہیں دیتی تھیں جب تک کہ اس نے شیر خواری کی حالت میں دودھ نہ پیا ہو۔ وہ حضرت عائشہ سے یہ کہا کرتی تھیں "خدا کی قسم! ہمیں اس کا علم نہیں ہے غالباً یہ خاص اجازت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف سالم کے لئے دی تھی دوسرے لوگوں کے لئے یہ اجازت نہ

تھی ۔[1] بہر حال وہ لوگ جو اس بات کے قائل ہیں کہ " رضاعت ابتدائی دو سالوں کے اندر معتبر ہے اور اس کے علاوہ آگے کے سالوں میں معتبر نہیں ہے " وہ اس حدیث کی مختلف طریقوں سے تاویل کرتے ہیں جس کی امام ابن القیمؒ نے اس طرح تفصیلات بیان کی ہیں ۔

(۱) ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے مگر ان کا یہ دعویٰ اس لئے تسلیم نہیں کیا جا سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اس حدیث پر عمل کیا اور دیگر ازواج مطہرات کے سامنے اس پر عمل ہوتا تھا اگر یہ حدیث منسوخ ہوتی تو حضرت عائشہؓ کو اس کا علم ہوتا یا کم از کم دیگر ازواج مطہرات انہیں یہ بتاتیں کہ یہ حدیث منسوخ ہے ۔[2]

(۲) دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ اس کا حکم حضرت سالمؓ کے لئے مخصوص ہے اور دوسرے لوگوں کے لئے یہ قابل عمل نہیں ہے چنانچہ حضرت ام سلمہؓ اور دیگر ازواج مطہرات کی بھی یہی رائے تھی ۔[3]

(۳) تیسری جماعت کی یہ رائے ہے کہ حضرت سہلہؓ کی حدیث نہ تو عام لوگوں کے لئے ہے اور نہ یہ منسوخ ہے اور نہ کسی کے لئے مخصوص ہے بلکہ ضرورت کے وقت اس شخص کے لئے اجازت دی گئی ہے جس کی عورتوں کے ہاں آمد و رفت ناگزیر ہو جائے اور اس سے ان کا پردہ کرنا مشکل ہو جائے جس طرح حضرت سالمؓ کا حضرت ابو حذیفہؓ کی بیوی سے تعلق تھا لہٰذا اگر اس قسم کے افراد کو بڑی عمر میں بھی دودھ پلا دیا جائے تو ان پر اس رضاعت کا اثر ہوگا لیکن اگر اس قسم کی شدید ضرورت نہ ہو تو بڑی عمر کی رضاعت معتبر نہ ہوگی بلکہ صرف شیر خواری کے عہد کی رضاعت معتبر رہے گی ۔ یہی شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا مسلک ہے ۔ اس تاویل کی روشنی میں ان احادیث کی جن میں بڑی عمر کی رضاعت کو معتبر نہیں سمجھا گیا ہے اس طرح تاویل کی جائے گی کہ یہ مطلق احادیث حضرت سہلہؓ کی حدیث سے مقید ہو گئی ہیں یا یہ کہا جائے گا کہ وہ احادیث عام حالات کے لئے ہیں اور مخصوص حالت میں اس حدیث پر عمل کیا جائے گا ۔ یہ تیسری تاویل پہلی دونوں تاویلوں سے اس لئے بہتر ہے کہ اس میں حدیث کو منسوخ نہیں کیا گیا ہے اور نہ کسی خاص شخص کے لئے اسے مخصوص کیا گیا ہے بلکہ اس کے ذریعے دونوں طرف کی حدیثوں کو جمع کر کے دونوں کو قابل عمل بنایا گیا ہے ۔[4]

آپ نے اپنے استاذ محترم کی اس رائے کو نقل کر کے اس کی زبردست تائید کی ہے اور ان احادیث کی حیثیت کو بیان کیا ہے جو حدیث سہلہؓ کی مخالف ہیں ۔

ان مسائل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جب آپ اپنے استاذ کے خیالات سے مطمئن ہوتے تھے تو

---

[1] زاد المعاد ۔ ج ۴ ۔ ص ۱۴۲ ، ۱۴۳ ، ۱۴۴ / [2] ، [3] و [4] زاد المعاد ۔ ج ۴ ۔ ص ۲۵۸ ۔ ۲۵۹ و ص ۲۶۲ ۔

ہر وقت ان سے اتفاق کرتے تھے لیکن اگر ان میں کوئی خامی نظر آتی تھی تو ان کے اجتہادات کو بیان کر کے اپنا نقطۂ نظر پیش کرتے تھے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اس سلسلے میں وہ اپنا یہ بنیادی مقصد ہر وقت پیش نظر رکھتے تھے کہ آزادانہ فکر و اجتہاد کی دعوت دی جائے اور کورانہ تقلید کا خاتمہ کیا جائے۔

امام ابن القیم اس قدر آزاد خیال اور غیر متعصب تھے کہ وہ حنبلی مسلک کی بے جا حمایت نہیں کرتے تھے حالانکہ وہ بالعموم حنبلی مسلک کے پیرو تھے لیکن اگر حق و صداقت کسی دوسرے مسلک میں نظر آتی تھی تو اپنے اُستاد محترم کی طرح شخصیتوں کی پروا کیے بغیر حق و صداقت کے قافلے کے ساتھ گامزن ہوتے تھے جس کی واضح مثالیں یہ ہیں۔

مسئلہ تقسیم زکوٰۃ و خمس زکوٰۃ اور مال غنیمت کے پانچویں حصّے (خمس) کے بارے میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ زکوٰۃ اور خمس دونوں کو ان تمام مدات کی قسموں پر صرف کیا جائے جن کا ذکر قرآن کریم کی آیات میں کیا گیا ہے اور ہر قسم میں سے اس قدر لوگوں کو دیا جائے جن پر اسم جمع کا اطلاق ہو سکے۔

امام مالک اور فقہائے مدینہ کی یہ رائے ہے کہ زکوٰۃ اور خمس کو انہی مصارف میں خرچ کیا جائے جن کا ذکر زکوٰۃ اور غنیمت کی آیات میں کیا گیا ہے مگر ان سب میں تقسیم کرنا ضروری نہیں ہے امام احمد بن حنبل اور امام ابو حنیفہ نے خمس میں امام شافعی کے قول کی تائید کی ہے اور زکوٰۃ کی تقسیم میں یہ دونوں امام مالک کے ہم نوا ہیں۔[۱]

ابن القیم فرماتے ہیں "اگر کوئی شرعی نصوص پر غور و فکر کرے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے خلفائے کرام کے عمل کو ملاحظہ کرے تو اسے پتہ چل جائے گا کہ ان کا عمل فقہائے اہل مدینہ کے قول پر تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اللہ کے حصّے کو اور اپنے حصے کو اسلامی مفادات میں صرف کرتے تھے اس طرح خمس کا ۵/۳ حصہ مستحقوں میں تقسیم کرتے تھے اور اس معاملہ میں سب سے زیادہ مستحق لوگوں کو مقدم رکھتے تھے مثلاً جو مجرد (بے شادی شدہ) ہوتے تھے ان کا ان مصارف سے نکاح کرا دیا جاتا تھا اور قرضداروں کا قرض بھی اسی سے ادا ہوتا تھا اور ضرورت مند کی امداد بھی اسی سے کی جاتی تھی آپ غیر شادی شدہ لوگوں کو ایک حصہ دیتے تھے اور شادی شدہ حضرات کو دو حصے دیتے تھے۔[۲]

نیز صحیح حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ حنین میں تمام مال غنیمت کو ان نو مسلموں میں تقسیم کر دیا تھا جن کو تالیف قلب کی ضرورت تھی اور جنہیں قرآن کریم میں بھی

۱و۲۔ زاد المعاد ۳/ ۲۹۹، ۳۰۰

"المؤلفۃ قلوبھم" کہا گیا ہے اس موقع پر آپ نے انصار کو کچھ نہیں دیا تھا جب انہوں نے ناراضگی کا اظہار کیا تو آپ نے فرمایا "کیا تم اس بات سے خوش نہیں ہو کہ لوگ بھیڑ بکریاں اور اونٹ لے جائیں اور تم اللہ کے رسول کو لے کر اپنے ٹھکانوں پر پہونچ جاؤ، خدا کی قسم! جو تم لے جا رہے ہو وہ اس سے بہت بہتر ہے جو وہ لے گئے ہیں ۱؎

حضرت عوف بن مالک فرماتے ہیں "جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مال غنیمت آتا تھا تو آپ اسی دن اسے تقسیم فرما دیتے تھے جو شادی شدہ ہوتے تھے انہیں دو حصے دیئے جاتے تھے اور جو غیر شادی شدہ ہوتے تھے انہیں ایک حصہ ملتا تھا" ۲؎

ان احادیث کی روشنی میں یہ پتہ چلتا ہے کہ حضرت رسالت مآب اور آپ کے خلفاء خمس تقسیم کرنے کے لئے سب یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کو اکٹھا نہیں کرتے تھے اور نہ اپنے رشتہ داروں کو جمع کر کے ان میں مساویانہ طور پر یا ترجیح دے کر مال غنیمت تقسیم کیا جاتا تھا۔ اسی طرح زکوٰۃ بھی سب قسموں میں نہیں تقسیم کی جاتی تھی۔ یہی آپ کا طریقہ تھا اور یہی آپ کی سیرت تھی اور یہی طریقہ صحیح اور درست ہے" ۳؎

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ اس مسئلہ میں آپ نے حنبلی مسلک کی پیروی نہیں کی بلکہ امام مالک اور فقہائے مدینہ کے مسلک کی حمایت کی اور یہ بیان فرمایا کہ زکوٰۃ اور خمس کی تقسیم بے شک قرآن کریم کے بتائے ہوئے مصارف میں ہونی چاہیئے اور ان کے علاوہ اور کسی مد میں انہیں خرچ نہیں کرنا چاہیئے مگر ضروری نہیں ہے کہ ہر مصرف اور تمام قسم کے افراد میں انہیں تقسیم کیا جائے بلکہ مناسب یہی ہے کہ ضرورت مند کو اس کی ضرورت کے مطابق دیا جائے اور جو سب سے زیادہ ضرورت مند ہوں انہیں دوسروں پر مقدم کیا جائے۔ آپ نے اس مسلک پر اس لئے عمل کیا کہ آپ کو یقین ہو گیا تھا کہ صحیح احادیث جناب رسالت مآب اور آپ کے خلفائے راشدین کا عمل امام مالک اور فقہائے اہل مدینہ کے قول کے مطابق ہے آپ نے ان کی تائید محض حنبلی مسلک کی مخالفت میں نہیں کی بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس مسلک کی حمایت میں زوردار دلائل تھے۔

گرفتار شدہ کنیز ایک دوسرا مسئلہ یہ بھی ہے جس میں آپ نے امام احمد کے ساتھیوں کی مخالفت کی ہے اور ان کے خلاف پُر زور دلائل پیش کئے ہیں وہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا اس کنیز کے ساتھ مباشرت کی جا سکتی ہے جو دشمنوں کے پاس سے گرفتار کی جائے اور اس کا شوہر موجود ہو؟ امام

۱؎ د ۲؎ د ۳؎ زاد المعاد ۳/۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸۔

ابن القیم کی رائے یہ ہے کہ گرفتار کرنے والے کے لئے گرفتار شدہ لونڈی کے ساتھ مباشرت کرنا جائز ہے خواہ اس کا شوہر موجود ہو بشرطیکہ اس نے یہ معلوم کر لیا ہو کہ اسے پہلے شوہر کا حمل نہیں ہے اور اس کی عدت پوری ہو گئی ہو اس رائے میں امام شافعی اور بعض اصحاب احمد ان کے ہمنوا ہیں۔ آپ نے اس کے ثبوت میں حضرت ابو سعید الخدری کی وہ حدیث پیش کی ہے جو صحیح مسلم میں اس طرح مذکور ہے "۔

" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اوطاس کی ایک طرف لشکر بھیجا وہاں انہیں ایک جماعت ملی انہوں نے اس سے جنگ کی اور ان پر غالب آ گئے وہاں انہوں نے کچھ عورتوں کو گرفتار کر کے قید کر لیا مگر آپ کے صحابی ان سے مباشرت کرنے سے اس لئے پرہیز کرتے تھے کہ ان کے مشرک شوہر موجود تھے ان پر اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (سورہ نساء پارہ ۵)

(تم پر پاک دامن عورتیں حرام ہیں سوائے ان عورتوں کے جو تمہاری ملکیت میں ہوں)

یعنی یہ لونڈیاں تمہارے لئے حلال ہیں بشرطیکہ ان کی عدت پوری ہو جائے۔ لہذا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ گرفتار شدہ لونڈیوں سے مباشرت کرنا جائز ہے خواہ ان کے کافر شوہر موجود ہوں اسی صورت میں ان کے نکاح فسخ ہو جائیں گے اور ان کے شوہروں کے اپنی بیویوں پر حقوق زوجیت باقی نہیں رہیں گے یہی رائے صحیح ہے کیونکہ گرفتار کرنے والا ان کی بیوی کا پورا مالک بنا گیا ہے اور اب وہ اس کا زیادہ حقدار ہے لہذا وہ اس کے ساتھ مباشرت کرنے سے محروم نہیں رہ سکتا۔ پھر یہ وہ مسئلہ ہے جس کے مخالف نہ کوئی نص شرعی ہے اور نہ قیاس ہے"۔

آگے چل کر آپ نے اپنے مخالفین اصحاب احمد وغیرہ کے خیالات پیش کئے ہیں وہ کہتے ہیں "تن تنہا گرفتار ہونے کی صورت میں اس کے شوہر کا وجود نامعلوم ہو گا اور نامعلوم شئے معدوم کے برابر ہوتی ہے لہذا ایسی صورت میں عدت کے بعد اس کے ساتھ مباشرت کرنا جائز ہے لیکن اگر اس کا شوہر بھی اس کے ساتھ گرفتار ہو تو شوہر کے ہوتے ہوئے اس کے ساتھ مباشرت کرنا جائز نہیں ہو گا"۔

ان کے اس حکم پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر کوئی عورت تن تنہا گرفتار کی گئی ہو اور اس کے متعلق یقین ہو کہ اس کا شوہر دارالحرب میں موجود ہے تو اس صورت میں وہ کیوں اس کے ساتھ مباشرت کرنے جائز قرار دیتے ہیں؟

اس اعتراض کا جو جواب انہوں نے دیا ہے وہ ان کے لئے مفید نہیں ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم نے عام حالات اور اکثریت کا لحاظ کرتے ہوئے اس کمیاب اور نادر معاملے کے حکم کو اکثریت کے عام حکم کے ساتھ

شامل کر دیا ہے کیونکہ اگر گرفتار شدہ لونڈی تن تنہا ہو تو تمام حالات میں اس کا شوہر معدوم ہوتا ہے"۔

اس جواب پر پھر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جو کچھ انہوں نے بیان کیا، معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ عام اور غالب صورت حال یہ ہے کہ جب دشمن کی عورتیں تن تنہا گرفتار ہوتی ہیں تو ان کے شوہر زندہ ہوتے ہیں اور یہ واقعہ شاذ و نادر ہی ہوتا ہے کہ ایسی عورتوں کے شوہر مار ڈالے جائیں یا سب کے سب مر جائیں

ان لوگوں کے برخلاف قوی دلیل یہ ہے کہ جب عورت کا شوہر اور اس کی تمام ملکیت فاتح کے قبضے میں چلی جائے اور اپنے جان و مال میں سے کسی چیز پر اس کا اختیار باقی نہ رہے تو وہ اپنی بیوی کی عصمت عفت کا مالک کیسے رہ سکتا ہے؟ جب کہ اس کی بیوی اور اس کی تمام املاک بلکہ وہ خود بھی فاتح کی ملکیت اور قبضے میں آ چکا ہو۔[1]

نان نفقہ کا کفیل

ایک اور مسئلہ جس میں آپ نے حنبلی علماء سے اختلاف کیا ہے، یہ ہے کہ رشتہ داروں کا نان نفقہ کس پر واجب ہے؟ اس بارے میں صحیح بخاری صحیح مسلم دونوں میں یہ حدیث مذکور ہے " ابو سفیان کی بیوی ہند رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی آپ سے کہنے لگی " ابو سفیان بہت کنجوس شخص ہیں وہ مجھے جو خرچ دیتے ہیں وہ میرے اور میری اولاد کے لئے کافی نہیں ہوتا ہے، اس لئے میں ان کی بے خبری میں کچھ رقم ان کے پاس سے نکال لیتی ہوں" آپ نے فرمایا، "تم معقولیت کے ساتھ صرف اتنی رقم لو جو تمہارے اور تمہارے بیٹے کے لئے کافی ہو"۔[2]

ابن القیم فرماتے ہیں" اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صرف باپ پر اپنی اولاد کا نان نفقہ فرض ہے ماں اس ذمہ داری میں اس کی شریک نہیں ہے اور یہی صحیح ہے کہ رشتہ داروں میں صرف عصبہ ہی نان نفقہ کے کفیل ہیں اس لئے باپ پر اخراجات کی ذمہ داری ہے ماں پر نہیں ہے اور یہی طریقہ شریعت کے اصولوں کے مطابق ہے کیونکہ جب کوئی شخص جرم کرے، یا نکاح، موت اور میراث کا معاملہ ہو تو ان صورتوں میں دیت ادا کرنا، نکاح کا ولی بننا اور موت، میراث کے انتظامات کرنے کی ذمہ داری عصبہ پر ہوتی ہے" اس کے بعد آپ نے امام شافعی کی رائے نقل کی ہے انہوں نے بھی نان نفقہ کی ذمہ داری عصبہ پر ڈالی ہے کسی دوسرے کو اس کا ذمہ دار نہیں بنایا ہے۔ بعد ازاں آپ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ امام احمد بن حنبل کی دو روایتوں میں سے ایک روایت اس کے مطابق ہے اور قوی دلیل کے لحاظ سے یہی قول صحیح ہے"۔[3]

اس کے بعد آپ نے اس مسئلہ میں علمائے احناف کی رائے درج کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ

---

[1] زاد المعاد ج ۴۔ ص ۱۸۱۔۱۷
[2] [3] زاد المعاد ج ۴۔ ص ۲۰۷ و ص ۲۱۳۔

نفقہ کے لئے اگر دو افراد ایک رشتہ سے یکساں ہوں تو ان کی قرابت داری کے درجے کا لحاظ کیا جاتا ہے مثلاً اگر بیٹا اور بیٹی ہو تو نفقہ ان پر آدھا آدھا کر کے تقسیم کیا جائے گا کیونکہ دونوں قرابت داری میں برابر ہیں[1] اور اگر بیٹی اور پوتا موجود ہو تو بیٹی پر نفقہ واجب ہو گا کیونکہ وہ رشتہ میں قریب تر ہے[2]۔ اگر دو افراد رشتہ داروں کی حیثیت میں مختلف ہوں تو میراث کے مطابق ان دونوں پر نان نفقہ کی ذمہ داری ہو گی مثلاً اگر ماں اور بیٹی موجود ہوں تو ماں پر نفقہ کے چوتھائی حصہ کی ذمہ داری ہو گی اور باقی حصے کی ذمہ داری بیٹی پر ہوئی۔ امام احمد کا قول بھی یہی ہے[3]۔

ان تمام مسائل کے بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ یہ بتایا جائے کہ آپ امام احمد کی اس رائے سے متفق نہ تھے کہ میراث کے مطابق نان نفقہ کی ذمہ داری ہوتی ہے آپ کا عمل اس اصول پر نہیں تھا کہ جس قدر فائدہ ہو، اس کے مطابق تاوان مقرر کیا جائے بلکہ آپ نے اس سے قوی تر دلیل پر عمل کیا اور امام شافعی کے قول کے مطابق یہ حکم صادر فرمایا کہ نان نفقہ عصبہ پر واجب ہے۔

---

[1] و [2] اس میں مذکر و مؤنث دونوں برابر ہیں اور اسی قول پر ان کا فتویٰ ہے اور فقیہ ابو اللیث کا عمل بھی اسی پر ہے ملاحظہ ہو ہدایہ للباب ۲/۲۸۹ ص ۲۸۸ [3] زاد المعاد ج ۴۔ ص ۲۱۴۔

باب دوم

امام ابن القیمؒ کے فقہی اجتہادات

فصل اوّل

بنیادی مقاصد

امام ابن القیمؒ کے علمی کارناموں کا مطالعہ کرنے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ آپ ایسے محقق ہیں جو خاص مقاصد کی تکمیل کے لئے علمی تحقیق کرتے ہیں آپ نے یہ مخصوص مقاصد اس لئے پیش نظر رکھے تھے کہ آپ کے زمانے میں مسلمانوں کی حالت بہت خراب ہوگئی تھی اور ان کے مذہبی اختلافات تباہ کن حالت تک پہونچ گئے تھے جن کی بدولت ان کی بے چینیوں میں اضافہ ہوگیا تھا۔ جب آپ نے اس کے اسباب و علل پر غور کیا تو آخر میں آپ اس نتیجہ پر پہونچے کہ مسلمانوں کو اسی صورت میں اس تباہ کن حالت سے نجات مل سکتی ہے جب کہ وہ ایک جھنڈے کے نیچے جمع ہو جائیں اور اپنے ان مذہبی اور فرقہ وارانہ اختلافات کا خاتمہ کردیں جو نئے نئے فرقے بنانے سے پیدا ہوگئے ہیں۔ آپ کے خیال میں مسلمانوں کی فلاح و نجات اسی میں مضمر ہے کہ وہ اپنے بزرگان سلف کا طریقہ اختیار کریں اور صرف کتاب و سنّت کو اپنا حاکم بنائیں ان کے علاوہ ہر چیز کو چھوڑ دیں۔ یہی وجہ ہے کہ آپ عقیدہ سلف کے ایسے پابند تھے جس طرح آپ کے شیخ محترم ابن تیمیہ پابند تھے۔ ان دونوں

حضرات نے صرف اس کی تبلیغ واشاعت کی اور اس کے مقابلے میں جو چیز سامنے آئی اس کے خلاف اعلان جہاد کیا۔

امام ابن القیمؒ کا سب سے پہلا بنیادی مقصد یہ تھا کہ وہ مسلمانوں کو بزرگان سلف کے مسلک پر چلنے کی دعوت دیں، کیونکہ یہی وہ مسلک ہے جو دین کی صحیح نمایندگی کرسکتا ہے اور یہی وہ مسلک ہے جو گمراہ کن خیالات اور باطل خواہشوں سے پاک وصاف ہے۔ اس مسلک کا دو چیزوں سے تعلق ہے اس میں عقائد اور مسائل فقہیہ دونوں شامل ہیں عقائد اور کلام پر بحث آگے چل کر آئے گی فی الحال ہم فقہی مسائل پر بحث کریں گے

ابن القیم یہ دیکھ کر بھی دہشت زدہ رہ گئے کہ مسلمانوں کی عقل وفکر پر گہرا جمود چھایا ہوا ہے اور وہ اپنے دل ودماغ سے کچھ کام نہیں لیتے ہیں اور غور وفکر کرنے کے بجائے انہوں نے کورانہ تقلید کو اپنا شعار بنا لیا ہے، اس لئے آپ نے انہیں آزاد خیالی کی دعوت دی اور انہیں سمجھایا کہ وہ اندھا دھند تقلید کرنا چھوڑ دیں۔ کورانہ تقلید کے علاوہ آپ کو یہ بات بھی پسند نہیں آئی کہ اصل حقائق کو توڑ مروڑ کر مذہبی احکام کو کھلونا بنا لیا جائے اور "شرعی حیلوں" کے پردے میں ذاتی خواہش پوری کی جائے اس لئے آپ نے ایسے شرعی حیلہ سازوں اور گمراہ لوگوں کے خلاف بھی جہاد کیا آپ کا ایک بنیادی مقصد یہ بھی تھا کہ اسلامی شریعت کی اصل روح کو سمجھا جائے اور اس کے مطابق عمل کیا جائے اس لئے آپ نے معاہدات کی آزادی کا دروازہ کھولا اور شہادت ودلائل کے اصول وقواعد میں توسیع کی لہٰذا آپ کے بنیادی مقاصد کا خلاصہ اس طرح کیا جاسکتا ہے۔

(۱) عقائد میں بزرگان سلف کے مسلک کی دعوت دینا (۲) فکر ونظر کی آزادی (۳) دین کے بگاڑنے والوں کے خلاف جہاد کرنا (۴) اسلامی شریعت کے اصل روح کو سمجھنا۔ ان میں سے جو پہلا بنیادی مقصد ہے اس کا ذکر عقائد کی بحث میں ہوگا۔ بعد کے مقاصد کو ترتیب وار بیان کیا جاتا ہے۔

آزادیٔ فکر

ابن القیم نے لوگوں کو آزادی فکر کی دعوت دی ہے تاکہ وہ اپنے علمی جمود کو توڑ سکیں۔ اس مقصد کے لئے آپ نے اندھی تقلید کے خلاف جنگ کی اور علمائے کرام کو اجتہاد کی طرف آمادہ کیا اس موقع پر یہ ضروری ہے کہ یہ معلوم کیا جائے کہ مسلمانوں میں اس قسم کی تقلید کا سلسلہ کب شروع ہوا اور ابن القیمؒ نے اس کے خلاف جنگ کیوں کی؟

اس قسم کی تقلید نہ عہد نبوی میں تھی اور نہ صحابہ کرام کے عہد میں تھی بلکہ تابعین اور تبع تابعین کے زمانے میں بھی نہ تھی۔ ایسی تقلید چوتھی صدی ہجری میں رائج ہوئی جب مختلف ممالک میں چاروں ماموں کے فقہی مسالک قائم ہوچکے تھے اور ہر مسلک کے حامیوں کی مختلف ممالک میں ایسی ایک بڑی تعداد پیدا

ہوگئی جو اپنے امام کی تعلیمات کی نشر و اشاعت کے لئے سرگرم کوشش کرنے لگی اس وقت ان ائمہ اربعہ کے حامیوں کی صف اول اپنے طریقے پر چلتی رہی مگر بعد میں ان کے حامیوں کی جماعت دو گروہوں میں بٹ گئی۔

(۱) متعصب حامی (۲) مقلد محض۔ یہ سلسلہ ابن القیمؒ کے زمانے تک جاری رہا آپ نے دیکھا کہ اندھی تقلید عوام کے دل و دماغ پر بری طرح مسلط ہے اور اب علماء کرام کا پیشہ صرف یہی رہ گیا ہے کہ وہ سابق اماموں کے فتووں کو دہراتے رہیں اور ان کے فیصلوں پر لوگوں سے عمل کرائیں خواہ وہ صحابہ کرام کے فتووں کے خلاف ہی کیوں نہ ہوں۔ یہ لوگ اپنی اس کورانہ تقلید میں اس حد تک بڑھ گئے تھے کہ وہ اپنے اماموں کے فتووں کو اصل معیار بناکر کتاب اللہ، سنت نبوی اور صحابہ کے فتووں کو اس معیار کے مطابق جانچنے لگے ان میں سے جو بات ان فتووں کے مطابق ہوتی تھی، اسے قبول کرتے تھے اور جو بات ان کے خلاف ہوتی تھی، اسے رد کر دیتے تھے چنانچہ ایک بڑے عالم ابو الحسن عبید اللہ کرخی فرماتے ہیں "جو آیت ہمارے ائمہ کے مسلک خلاف ہو وہ یا تو قابل تاویل ہے یا منسوخ ہے۔ اسی طرح کی جو حدیث ہو وہ بھی قابل تاویل یا منسوخ ہے"[۱]

اس قسم کے تعصب کا مظاہرہ علامہ الوسی نے پیش کیا ہے جبکہ ایک امام کی رائے کو دوسرے امام کی رائے پر ترجیح دیتے ہوئے حنفیہ کی رائے کی حمایت کی گئی ہے چنانچہ علامہ الوسی فرماتے ہیں۔

"ہمارے حنفی اکابر کی یہ رائے ہے کہ قرء سے مراد حیض ہے ایسی روایت حضرات ابن عباس مجاھد قتادہ، حسن، عکرمہ، عمرو بن دینار اور ایک بڑی جماعت سے منقول ہے"[۲]

اس کے بعد شافعی علماء کے دلائل اس مفہوم کی حمایت میں پیش کئے گئے ہیں کہ قرء سے مراد طہر ہے پھر ان کی ہر دلیل کو ایک ایک کر کے رد کیا گیا ہے۔ اس کے بعد اس بحث کا اختتام حنفیوں کے دلائل پر کیا گیا ہے۔ اس تمام بحث کا مقصد یہ ہے کہ حنفی مسلک کو پڑھنے والے کے سامنے غالب کیا جائے اور دوسرے مذاہب پر اس کی برتری اور فوقیت ظاہر کی جائے کیونکہ اس قسم کا فرقہ وارانہ تعصب علامہ الوسی کے زمانے تک باقی رہا تھا جن کی وفات ۱۲۷۰ھ میں ہوئی تھی۔

اس حد سے بڑھی ہوئی کورانہ تقلید سے اصل حقائق بالکل الٹ گئے کیونکہ

فتاویٰ کی برتری

ائمہ کرام کے فتوے کتاب و سنت کے ماتحت ہوتے ہیں اور صحابہ کرام کے فتووں کو بھی ان پر برتری حاصل ہے اس لئے ان فتووں کو ان کے تابع ہونا چاہیئے تھا مگر یہاں

---

[۱] تاریخ التشریع الاسلامی از مرحوم شیخ محمد الخضری ص ۳۲۵ [۲] روح المعانی از الوسی ج ۲/ ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۳

معاملہ برعکس تھا یہاں کتاب وسنت کو فتووں کے تابع کر دیا گیا اور اس طریقۂ کار میں اس قدر حد سے بڑھنے کی کوشش کی گئی کہ اس زمانے کے علماء نے اپنے مفتیوں کے نام یہ ہدایت جاری کر دیں۔

"جب کسی مفتی یا حاکم کے سامنے کوئی اہم مسئلہ در پیش ہو تو اس کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ کتاب اللہ، سنت نبوی یا اقوال صحابہ کی طرف رجوع کرے بلکہ یہ دیکھے کہ اس کے امام نے جس کی وہ تقلید کر رہا ہے کیا کہا ہے؟ اس کے قول کو معیار بنا کر قرآن وسنت کا مطالعہ کرے، اگر کوئی بات اس قول کے مطابق ہو تو اس کے موافق فتویٰ دے یا کوئی حکم نافذ کرے لیکن اگر وہ اس قول کے مخالف ہے تو مخالفانہ فیصلہ کے مطابق فتویٰ دینا اس کے لئے جائز نہیں ہے اور اگر اس نے ایسا کام کیا تو یہ اندیشہ ہے کہ ایسے مفتی کو منصب سے معزول کر دیا جائے یا اگر وہ حاکم ہے تو اسے حکومت سے سبکدوش کر دیا جائے" [۱]

جب ابن القیم نے کورانہ تقلید کی یہ حالت دیکھی تو وہ بہت خوف زدہ ہوئے کیونکہ اس طرح وہ کھلم کھلا کتاب وسنت کو پس پشت ڈال رہے تھے اس لئے انہوں نے ایسے مقلدوں کے خلاف ایک دلیر مصلح کی حیثیت سے جرأت مندانہ اقدامات کئے اور مسلمانوں کو دعوت دی کہ وہ اپنی عقلوں کو کورانہ تقلید کی غلامی سے آزاد کریں اور جہاں تک ممکن ہو کتاب وسنت کی پیروی کریں اور جہاں یہ ممکن نہ ہو وہاں صحیح اجتہاد سے کام لیا جائے۔ ابن القیم سے پہلے کئی علماء (جن میں امام ابن تیمیہ پیش پیش تھے) اس قسم کی دعوت دے چکے تھے مگر آپ کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ آپ نے اس سلسلے میں مکمل کام کیا آپ نے ان مقلدوں کے دلائل پیش کئے اس کے بعد بحث وتحقیق میں صحابہ کرام کا طریقہ بیان کیا جو تقلید کی خرابیوں سے پاک وصاف تھا۔

مذموم تقلید کی قسمیں :- علامہ ابن القیم کی رائے میں مذموم تقلید کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) اپنے آباد واجداد کی تقلید کرتے ہوئے ان احکام سے منہ موڑنا جو اللہ نے نازل کئے اور انہیں درخور اعتناء نہ سمجھنا۔

(۲) ایسے شخص کی تقلید کرنا جس کے بارے میں خود تقلید کرنے والے کو یہ علم نہ ہو کہ آیا وہ اس بات کا اہل ہے کہ اس بات تسلیم کی جائے اور اس پر عمل کیا جائے۔

(۳) ایسی بات کی تقلید کرنا جس کے خلاف اس کے سامنے کھلے اور واضح دلائل پیش کر دیئے گئے ہوں اور اس کے باوجود وہ غلط بات پر قائم رہے۔

---

[۱] اعلام الموقعین از ابن القیمؒ ج ۲، ص ۲۳۶۔

آپ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا مذموم تقلید کی تینوں قسموں کے مذموم اور حرام ہونے پر نہ صرف بزرگان سلف کا اتفاق ہے بلکہ چاروں امام بھی انہیں مذموم و حرام سمجھتے تھے۔

تقلید محمود اگر کوئی شخص خدا کے نازل کردہ احکام پر مقدور بھر عمل کرے مگر بعض معاملات پر خدائی احکام اس سے پوشیدہ رہ گئے ہوں اور ان معاملات میں وہ اپنے سے بڑے عالم کی تقلید کرے تو یہ پسندیدہ (محمود) تقلید ہے [1] ائمہ سلف نے ایسی تقلید کی ہے مثلاً امام شافعی کے بارے میں یہ مذکور ہے کہ ان سے یہ مسئلہ دریافت کیا گیا کہ اگر کوئی حج میں بحالت احرام حرم کعبہ کے اندر گدہ کا شکار کرے تو اس کا کفارہ کیا ہوگا؟

امام شافعی نے حضرت عمر کے قول کی تقلید کرتے ہوئے یہ جواب دیا کہ وہ اونٹ ذبح کرے اور اسے حرم کعبہ کے غریبوں کو کھلائے۔ آپ فرماتے ہیں "میں نے یہ جواب حضرت عمر کی تقلید کرتے ہوئے دیا۔"
اسی طرح امام شافعی نے میراث کے ایک مسئلہ میں یہ فتوی دیا کہ "دادا (جد) بھائیوں کے ساتھ میراث کی تقسیم میں شریک ہوگا" آپ نے یہ فرمایا "میں نے یہ فتوی حضرت زید کے قول کے مطابق دیا۔"

اس طرح امام ابوحنیفہ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے کنوؤں کے مسائل میں اپنے پیش رو اہل علم کے اقوال کی تقلید کرتے ہوئے فتوے دیئے ہیں کیونکہ ان مسائل میں انہیں کوئی نص شرعی نہیں ملی۔

امام ابن القیم فرماتے ہیں "اہل علم کا یہی طریقہ رہا ہے اور یہی واجب العمل ہے کیونکہ تقلید کرنا صرف مجبور شخص کے لئے جائز ہے لیکن اگر کتاب اللہ، سنت نبوی اور اقوال صحابہ سے روگردانی کی جائے اور کسی کو دلائل سے حق و صداقت معلوم ہو سکتی ہو اور وہ ان کے ذریعے حق بات معلوم کرنے کی صلاحیت اور قابلیت بھی رکھتا ہو تو ایسی صورت میں تقلید کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی شخص کو حلال اور ذبح کیا ہوا گوشت ملے لیکن اس کے باوجود وہ مردار کھائے کیونکہ اصل اور صحیح طریقہ یہ ہے کہ اگر مجبوری کی حالت نہ ہو تو کسی دوسرے شخص کا قول اس وقت تک تسلیم نہ کیا جائے جب تک کہ وہ دلیل نہ پیش کرے۔" [2]

مذکورہ بالا عبارت کا یہ مطلب نہ سمجھا جائے کہ ابن القیم ہر ایک کے لئے یہ ضروری قرار دیتے ہیں کہ وہ ہر مسئلہ کو دلیل کے ساتھ معلوم کرے اس شک وشبہ کو انہوں نے اس طرح رفع کیا ہے۔

"ہم یہ دعوی نہیں کرتے ہیں کہ اللہ تعالی نے اپنی تمام مخلوق پر یہ فرض کیا ہے کہ وہ حق بات کو دلیل کے ذریعے معلوم کرے اور وہ ہر مسئلہ کو دلیل کے ساتھ ثابت بھی کرے، بلکہ ہمارا مقصد یہ ہے کہ ہم اس بات کی مذمت کریں جس کی مذمت ائمہ کرام اور ان سے پہلے صحابہ کرام اور تابعین نے کی تھی یعنی

---

[1] اعلام الموقعین از ابن القیم۔ ج ۲ ص ۲۹۲، ۲۹۳ [2] اعلام الموقعین از ابن القیم ج ۲ ص ۳۴۴، ۳۴۴ مطبعۃ الکردی۔

ہم چوتھی صدی ہجری کے بعد جو مذموم بات پیدا ہو گئی تھی، اس کے خلاف احتجاج کریں۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مذمت کی ہے کہ جس قدر علماء گزرے ہیں ان سب کے اقوال پر ایک خاص امام کے قول کو برتر سمجھا جائے نیز کتاب اللہ اور سنت نبوی کی تعلیمات اور احکام اسلامی معلوم کرنے کے لئے اسی کی تقلید کو کافی سمجھا جائے اور ہر حالت میں یہ عقیدہ بنا لیا جائے کہ جو کچھ ان کا امام کہتا ہے وہ کتاب اللہ اور سنت نبوی کے مطابق ہے"۔[1]

تقلید واجب

آپ نے مزید تحریر کیا ہے "تقلید کی کئی قسمیں ہیں ایک قسم کی تقلید واجب ہے، ایک قسم کی تقلید مباح ہے اور ایک قسم کی تقلید حرام ہے۔ تقلید مباح اور تقلید حرام کو اوپر بیان کیا جا چکا ہے تقلید واجب یہ ہے کہ اگر کسی کو کتاب اللہ یا سنت نبوی میں کوئی شرعی مسئلہ نہ ملے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے سے زیادہ بڑے عالم کی تقلید کرے جیسا کہ امام شافعی کے بارے میں یہ منقول ہے کہ آپ کئی مسائل کو بیان کرتے ہوئے یہ فرماتے تھے "میں نے یہ بات حضرت عمرؓ کی تقلید میں کہی ہے" "میں نے یہ حضرت عثمانؓ کی تقلید میں کہی ہے اور یہ بات عطاء کی تقلید میں کہی ہے"۔[2]

تقلید واتباع

ابو عبید ابن خواز منداد بصری مالکی نے تقلید کی یہ تعریف کی ہے۔

"شرع میں تقلید کے معنی یہ ہیں" ایسے قول کی طرف رجوع کرنا جس کے قائل کی اس پر کوئی دلیل و حجت نہ ہو"۔[3]

شوکانی نے تقلید کی کئی تعریفیں بیان کی ہیں مگر اس تعریف کو انہوں نے زیادہ پسند کیا ہے۔

"ایسے شخص کی رائے کو ماننا جس کی کوئی دلیل شرعی حجت کے بغیر ثابت نہ ہو سکے"۔[4]

اس تعریف سے رسول اکرمؐ، مفتی، مشاہد اور اجماع کی پیروی اور اقتداء خارج ہو جاتا ہے لہذا مذکورہ بالا دونوں تعریفوں کے درمیان بہت بڑا فرق نظر آتا ہے۔ مثلاً اگر ہم فرض کریں کہ کسی شخص نے ائمہ اربعہ میں سے کسی کی تقلید کی، جیسا کہ آج کل رواج ہے تو ایسا شخص ابو عبداللہ کی تعریف کے مطابق مقلد نہیں کہلائے گا مگر شوکانی کی تعریف کے مطابق اسے مقلد کہا جائے گا کیونکہ اس کے امام کا قول حجت شرعیہ سے ثابت ہے لہذا کسی امام کا مقلد ابو عبداللہ کی تعریف کے مطابق غیر مقلد ہے اور شوکانی کی تعریف کے مطابق وہ مقلد ہے کیونکہ کسی خاص امام کا متبع امام کے قول پر عمل کرتا ہے بغیر اس کے، اس کے پاس کوئی دلیل موجود ہو۔ اس

---

[1] اعلام الموقعین از ابن القیم۔ ج ۲، ص ۴، ۳۰۴، ۴۴۳ مطبعۃ الکردی [2] اعلام الموقعین ج ۲/ ۲۴۳، ۲۴۴، ۴۔ امام شافعی کے علاوہ امام ابو حنیفہ نے بھی کنوؤں کے مسائل کے بارے میں یہ فرمایا ہے "میرے پاس سوائے اس کے اور کوئی ثبوت نہیں ہے کہ گزشتہ تابعین کی تقلید کی جائے" امام مالک صرف اہل مدینہ کے معمولات پر عمل کرتے تھے اور اپنی کتاب موطا میں آپ نے جا بجا لکھا ہے "اس پر عمل ہوا ہے اور ہمارے شہر کے اہل علم اس کے مطابق عمل کرتے تھے" ایک موقع پر آپ نے یہ فرمایا "میں جن لوگوں کی پیروی کرتا ہوں انہیں اس پر عمل کرتے ہوئے نہیں دیکھا ہے" امام شافعی نے فرمایا ہے "صحابہ کی رائے ہماری اپنی ذاتی رائے سے بہتر ہے" ملاحظہ ہو اعلام الموقعین ج ۲/ ۴، ۳۰ [3] اعلام الموقعین ج ۲/ ۲۹۹ [4] ارشاد الفحول از شوکانی ص ۲۴۷۔

لئے مجھے ابو عبداللہ کی تعریف زیادہ پسند ہے۔ کیونکہ بہت سے لوگوں کو ائمہ کی پیروی کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ مذہبی مسائل معلوم کریں اس صورت میں اگر وہ ان کی پیروی کریں تو وہ کورانہ طور پر مقلد نہیں ہیں۔

اتباع کی تعریف یہ ہے کہ ایسے قول پر عمل کیا جائے جو شرعی دلیل سے ثابت ہو چکا ہو اور قائل اس کا یقین رکھتا ہو۔ اسلامی شریعت میں اتباع جائز ہے مگر اندھی تقلید ممنوع ہے۔

کورانہ تقلید کا رد

ابن القیم اندھی تقلید کو زور شور کے ساتھ باطل کرتے ہیں اور اس سلسلے میں آپ نے صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین کا طرز عمل پیش کیا ہے اس کے بعد ائمہ کا موقف واضح کیا ہے اور بتایا ہے کہ وہ سب عام مسائل پیش ہونے کی صورت میں کیا کرتے تھے۔

صحابہ کا طرز عمل یہ تھا کہ وہ سنت نبوی کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے تھے جیسا کہ حضرت ابن عباس وغیرہ کا طرز عمل تھا وہ امہات المومنین (ازواج مطہرات) سے بھی یہ پوچھا کرتے تھے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گھر میں کیا عمل کرتے تھے۔

تابعین صحابہ کرام سے سنت نبوی معلوم کرتے تھے پھر جب تبع تابعین آئے تو وہ بھی تابعین کے مسلک پر چلے ان کے بعد ائمہ کرام کا دور آیا تو ان کا طرز عمل بھی یہی تھا اور وہ نص شرعی پر کسی چیز کو مقدم نہیں کرتے تھے اس لئے ان لوگوں کی بہت تعریف ہوئی۔

صحابہ کا اختلاف

صحابہ تقلید سے قطعی طور پر ناآشنا تھے اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ اگر کسی مسئلے پر انہیں کوئی نص شرعی نہیں ملتی تھی تو ہر ایک اپنی جداگانہ رائے بیان کرتا تھا اگر یہ لوگ مقلد ہوتے تو کسی ایک کی رائے کی پیروی کرتے اور ان میں اس قدر اختلاف نہ پیدا ہوتا لہذا ان کا یہ اختلاف رائے اس بات کا سب سے بڑا ثبوت ہے کہ وہ ایسے مسائل میں جہاں نص شرعی موجود نہیں ہوتی، خود اپنے دماغ سے کام لیتے تھے اور اس معاملہ میں کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے (خواہ وہ کتنا بڑا آدمی کیوں نہ ہو) چنانچہ یہ ثبوت ملتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے (خلیفۂ وقت) حضرت ابوبکر سے اس نازک موقع پر بھی اختلاف کیا جب کہ آپ زکوٰۃ نہ دینے والوں سے جنگ کر رہے تھے۔ اس وقت حضرت عمر نے خلیفۂ وقت کی رائے سے اختلاف کرتے ہوئے فرمایا۔

"ہم ان لوگوں سے کیسے جنگ کر سکتے ہیں جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے" مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اس وقت تک جنگ کروں جبکہ وہ "لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ" نہ کہیں جب وہ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ پڑھیں تو ان کی جان و مال کی حفاظت مجھ پر فرض ہوگی بجز اس صورت کے جو حق ہو ان کا حساب اللہ پر ہوگا۔"

حضرت ابوبکرؓ نے یہ جواب دیا "کیا آپ نے آخر میں یہ نہیں فرمایا ہے اِلَّا بِحَقِّهَا (بجز اس کے جو ان کا حق ہو) اس لئے میں حق وصول کروں گا خدا کی قسم! اگر وہ اونٹ کی اس رسّی کو دینے سے بھی انکار کریں جو وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں دیا کرتے تھے تو میں اس کے لئے بھی ان سے جنگ کروں گا"۔

جب حضرت عمرؓ کو صحیح بات معلوم ہوئی تو انہوں نے حضرت ابوبکرؓ کی جنگی پالیسی کی حمایت کی۔

حضرت عمرؓ کے اجتہادات حضرت عمرؓ نے بزورِ شمشیر فتح کی ہوئی اراضی کی تقسیم کے بارے میں حضرت ابوبکرؓ کے فیصلے سے اختلاف کیا حضرت ابوبکرؓ نے یہ اراضی تقسیم کردی تھی مگر حضرت عمرؓ نے انہیں مال وقف میں شامل کیا اس کا ثبوت حضرت یزید بن ابوحبیب کی روایت سے ملتا ہے وہ فرماتے ہیں۔

"جب حضرت سعدؓ نے عراق فتح کیا تو حضرت عمرؓ نے انہیں یہ خط لکھا۔

"مجھے تمہارا خط موصول ہوا جس میں تم نے یہ لکھا ہے کہ لوگوں نے تم سے یہ درخواست کی ہے کہ تم ان کے مال غنیمت اور وہ اراضی جو اللہ نے فتح کرائی ہے ان میں تقسیم کردو" لہٰذا جب میرا یہ خط تمہارے پاس آئے تو یہ ملاحظہ کرو کہ تمہارے لشکر میں مال و مویشی کس قدر جمع ہوا ہے جو مال و مویشی جمع ہوں انہیں ان مسلمانوں میں تقسیم کردو، جو وہاں موجود ہوں مگر اراضی اور نہریں وہاں کے کارکنوں کے لئے چھوڑ دو تاکہ انہیں مسلمانوں کی قومی آمدنی کے لئے جمع رکھا جائے کیونکہ اگر تم نے انہیں بھی حاضرین میں تقسیم کردیا تو باقی ماندہ لوگوں کے لئے کچھ نہیں باقی رہے گا"۔[۱]

عطیات کی تقسیم حضرت عمرؓ نے عطیات کی تقسیم میں بھی حضرت ابوبکرؓ کی پالیسی سے اختلاف کیا۔ حضرت ابوبکرؓ سب لوگوں میں عطیات اور وظائف کو مساویانہ طور پر تقسیم کیا کرتے تھے مگر حضرت عمرؓ نے لوگوں کی سابقہ خدمات کا لحاظ رکھتے ہوئے ایک کو دوسرے پر ترجیح دی، ان کے برخلاف حضرت ابوبکرؓ مساویانہ تقسیم کرتے تھے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دیتے تھے۔ ایک دفعہ حضرت ابوبکرؓ سے لوگوں نے عرض کیا۔

"اے خلیفہ رسول اللہ! آپ نے اس مال کو لوگوں میں مساویانہ طور پر تقسیم کردیا ہے حالانکہ کچھ لوگ

۱۔ کتاب الخراج از یحییٰ ابن آدم القرشی مطبوعہ ۱۸۸۵ء ص ۲۱، ۲۲ نیز مجلہ ازہر (مصر) کی جلد ۲۴ شمارہ ۲ ۱۳۷۲ھ مطابق ۱۹۵۲ء کے صفحہ ۱۴۱ میں "اسلام میں ملکیت" کے عنوان سے شیخ محمد عرفہ کا مضمون شائع ہوا ہے، جس میں عراق کی اراضی کو تقسیم نہ کرنے میں حضرت عمرؓ کی پالیسی پر مفصل بحث کی گئی ہے نیز ملاحظہ ہو تاریخ التشریع الاسلامی (عربی) از شیخ محمد الخضری پانچواں ایڈیشن ص ۱۲۴-۱۲۶ (اس کا ترجمہ "تاریخ فقہ اسلامی" کے عنوان سے مولانا عبدالسلام ندوی نے کیا ہے جو دار المصنفین اعظم گڑھ سے شائع ہوچکا ہے مترجم)

ایسے ہیں جنہیں فضیلت حاصل ہے وہ پہلے اسلام لائے اور ان کی سابقہ خدمات بھی بہت زیادہ ہیں کیا آپ سابقہ خدمات والوں اور قدیم اور افضل مسلمانوں کو ترجیح نہیں دیں گے؟"

آپ نے فرمایا "تم نے بعض لوگوں کی سابقہ خدمات اوّلیت اور فضیلت کا تذکرہ کیا ہے۔ میں ان تمام باتوں سے بخوبی واقف ہوں ان تمام باتوں کا ثواب اللہ دے گا یہ تو صرف ذریعۂ معاش اور گذارہ کی رقم ہے اس لئے مساویانہ تقسیم ترجیح دینے سے بہتر ہے"۔

جب حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا اور فتوحات ہوئیں تو آپ نے بعض لوگوں کو زائد دینا شروع کیا آپ فرماتے تھے "میں ان لوگوں کو جنہیں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف جنگ کی تھی ان لوگوں کے مساوی نہیں رکھوں گا جنھوں نے آپ کی حمایت میں جنگ کی تھی"۔[1]

آپ نے خلیفہ بنانے میں بھی حضرت ابوبکرؓ سے اختلاف کیا انہوں نے حضرت عمرؓ کو خلیفہ نامزد کیا تھا مگر آپ نے کسی شخص کو خلیفہ نامزد نہیں کیا۔[2]

بزرگان سلف کا طرز عمل

صحابہ کرام کورانہ تقلید کی مذمت کرتے تھے وہ مقلد کو امعۃ کہتے تھے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے امعۃ کی یہ تعریف کی ہے "امعۃ وہ ہے جو اپنے دین کو لوگوں کے پیچھے لئے پھرے" یعنی وہ مذہبی احکام معلوم کرنے کے لئے لوگوں کے پیچھے چلے اور بھیڑ چال چلے۔ وہ مقلد کو اندھا بھی کہتے تھے جسے کوئی بصیرت حاصل نہ ہو ایسے مقلدوں کے بارے میں ان کا یہ خیال تھا کہ وہ کوے کی طرح شور و ہنگامہ بپا کرنے والوں کے پیچھے لگ جاتے ہیں۔[3]

آپ یہ سن کر حیران ہوں گے کہ ائمہ کرام نے بھی کورانہ تقلید کرنے والوں سے بے زاری کا اظہار کیا ہے اور اس قسم کی تقلید سے منع کیا ہے مثلاً امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔

"وہ شخص جو دلیل و حجت کے بغیر تحصیل علم کرنا چاہیے، ایسا ہے جیسے کوئی رات کے وقت ایندھن اکٹھا کرنا چاہے تو وہ ایندھن کا ایسا گٹھا جمع کرے گا جس میں سانپ بھی ہو سکتا ہے جو اسے بے خبری میں ڈس لے"۔

امام شافعی کے اقوال

امام شافعیؒ نے ایک مرتبہ امام احمد بن حنبلؒ سے فرمایا "اے ابو عبداللہ! تم مجھ سے زیادہ حدیث کے عالم ہو اگر تمہیں کسی صحیح حدیث کا پتہ چلے تو مجھے اس سے آگاہ کرو تاکہ میں وہ صحیح حدیث حاصل کرنے کے لئے روانہ ہو جاؤں خواہ اس کا محدث شامی ہو یا کوفی ہو یا بصری ہو"۔[4] آپ نے دوسرے موقع پر فرمایا۔

---

[1] تاریخ التشریع الاسلامی از مرحوم شیخ محمد خضری ص ۱۲۶ [2] [3] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۲۶ و ص ۳۴۳ [4] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۲۵۔

"تمام لوگ اس بات پر متفق ہیں کہ اگر کسی کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کا پتہ چل جائے تو وہ اسے کسی انسان کے قول کے مقابلے میں ترک نہ کرے" آپ کا یہ قول بھی مشہور ہے۔

"جب کوئی صحیح حدیث مل جائے تو میرے قول کو دیوار پر دے مارو" یہ بھی آپ کا ارشاد ہے۔

"اگر میں نے کوئی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہو اور اس پر عمل نہ کیا ہے تو سمجھ لو کہ میری عقل جاتی رہی ہے۔" [1]

دیگر ائمہ کے اقوال

حضرت امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں۔ "کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ ہمارے قول کا حوالہ دے جب تک کہ اسے یہ نہ معلوم ہو کہ ہمارے قول کا ماخذ کیا ہے"؟

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں "تم اپنے مذہبی معاملات میں کسی کی تقلید نہ کرو۔" [2]

حضرت امام مالک فرماتے ہیں" میں انسان ہوں، غلطی بھی کرتا ہوں اور صحیح بات بھی کہتا ہوں لہٰذا میرے فیصلے پر اچھی طرح غور کرو اگر وہ کتاب وسنت کے موافق ہو، تو اسے اختیار کرو اور اگر وہ اس کے موافق نہ ہو، تو اسے چھوڑ دو"

امام مالک نے اپنی وفات کے وقت یہ الفاظ کہے تھے۔

"اگرچہ مجھ میں کوڑے کھانے کی طاقت نہیں ہے تاہم میں چاہتا ہوں کہ مجھے ہر اس مسئلہ پر جو میں نے اپنی رائے سے بیان کیا ہو، ایک کوڑا مارا جائے" [3]

سنت نبوی کی برتری

ابن القیمؒ نے اندھی تقلید کی تردید میں مقدور بھر کوشش کی اور سمجھایا کہ مقلد کو عالم نہیں کہا جاسکتا کیونکہ صحیح علم دلیل کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اور ایسی تقلید میں دلیل کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ہے اس لئے یہ علم نہیں ہے اور مقلد عالم نہیں ہے کیونکہ وہ صحیح راستے پر نہیں چلتا ہے اور اپنے پیشوا کے قول کے مقابلے میں سنت نبوی کو چھوڑ دیتا ہے حالانکہ تمام مسلمانوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر کسی کو سنت نبوی کا پتہ چل جائے تو وہ کسی کے قول کی بنا پر اسے ترک نہ کرے جیسا کہ امام شافعی نے فرمایا ہے۔

"مسلمانوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ جب کسی کو سنت نبوی معلوم ہو جائے تو وہ کسی کے قول کے مقابلے میں اسے نہ چھوڑے۔" [4]

صحابہ کرام کا یہی مسلک تھا چنانچہ جب حضرت عبداللہ بن عمر کو کسی سنت نبوی کا علم ہو جاتا تھا تو وہ اس کے مقابلے میں (اپنے والد محترم) حضرت عمر کے قول پر عمل نہیں کرتے تھے۔ حضرت ابن عباس کا طریقہ

[1،2] اعلام الموقعین۔ ج ۲ ص ۳۶۱ و ص ۳۰۹ [3] ارشاد الفحول از شوکانی ص ۲۰۹ [4] ابن القیم کی اعلام الموقعین ج ۱ ص ۷

بھی یہی تھا کہ اگر کوئی سنت نبوی کے مقابلے میں حضرت ابوبکرؓ یا حضرت عمرؓ کا قول پیش کرتا تھا تو آپ اسے ناپسند کرتے تھے اور یہ فرمایا کرتے تھے۔

" ایسی حالت میں ممکن ہے کہ تم پر آسمان سے پتھر نازل ہو جائیں میں کہتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا اور تم کہتے ہو کہ "حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے یہ کہا" خدا حضرت ابن عباسؓ پر رحم کرے اور ان سے خوش رہے۔[1]"

عہد صحابہ کی فضیلت آپ نے صحابہ کرام کا دوسرے ان ائمہ کرام سے موازنہ و مقابلہ کیا ہے جن کی اتباع یہ مقلدین کرتے ہیں آپ نے یہ ثابت کیا ہے کہ چونکہ صحابہ کرام افضل ہیں اس لئے دوسروں کے مقابلے میں ان کا کیا اتباع کیا جائے کیونکہ خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے افضل ہونے کا اعتراف کیا ہے چنانچہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم دونوں میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی یہ حدیث مذکور ہے جس میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

" بہترین لوگ وہ ہیں جو میری صدی میں ہوں پھر وہ لوگ ہیں جو ان کے بعد آئیں اس کے بعد وہ لوگ ہیں جو ان لوگوں کے بعد آئیں پھر ایسی قوم آئے گی جن کی شہادت ان کی قسم سے پہلے ہو جائے گی اور ان کی قسم شہادت سے سبقت لے جائے گی"[2]

بعض مقلدوں کا طرز عمل ابن القیم نے بعض مقلدوں کے اس طرز عمل پر تعجب کا اظہار کیا ہے کہ جب وہ دیکھتے ہیں کہ کوئی آیت ان کے مسلک کے مطابق ہے تو وہ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ وہ قرآنی آیت پر عمل کرتے ہیں حالانکہ ان کا عمل صرف اپنے قول پر ہے۔ آیت پر نہیں ہے۔ لیکن اگر کوئی آیت ان کے مسلک کے برخلاف ہو، تو وہ اس پر عمل نہیں کرتے ہیں بلکہ اس کی تاویل کر کے اس کے ظاہری مفہوم کو تبدیل کر دیتے ہیں۔[3]

سب سے بڑھ کر آپ کو اس بات پر تعجب ہے کہ جب کوئی نص شرعی ان کے امام کے قول کے مطابق ہوتی ہے، تو وہ اسے اختیار کرتے ہیں اور اس پر عمل کرتے ہیں لیکن اگر وہ نص شرعی ان کے قول کے خلاف ہو تو اس پر عمل نہیں کرتے ہیں اس طرح انہوں نے نص شرعی کی دو قسمیں بنالی ہیں ایک قسم وہ ہے جو مقلد کی رائے کے مطابق ہو دوسری قسم وہ ہے جو مقلد کی رائے کے برخلاف ہو اس طرح وہ کچھ باتوں پر عمل کرتے ہیں اور کچھ باتوں کو چھوڑ دیتے ہیں، اس طرح انہوں نے نص شرعی کو کھیل بنا رکھا ہے اور اس کے تقدس و احترام کو کمزور کر دیا ہے آپ نے اس قسم کی دو عملی کی کئی مثالیں بیان کی ہیں .... ہم ان میں سے چند مثالیں پیش کرتے ہیں۔

---

۱ و ۲ و ۳ اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۲۸ ص ۲۴۵۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سمندر کے بارے میں یہ فرمایا ہے" اس (سمندر)
مُردہ تیرتی ہوئی مچھلی کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے" کچھ لوگوں نے اس حدیث سے
یہ ثابت کیا ہے کہ اگر سطح سمندر پر تیرتی ہوئی کوئی مچھلی اس پانی میں مرجائے تو اس سے پانی نجس نہیں ہوتا ہے
کیونکہ آپ نے فرمایا ہے کہ سمندر کا پانی پاک ہے مگر اسی حدیث کے دوسرے حصہ کی انہی لوگوں نے مخالفت
کی ہے اور کہا ہے کہ سمندر کی مچھلی اور اس کے دوسرے مُردار جانور حلال نہیں ہیں[1]

علمائے احناف اس مسلک پر قائم ہیں وہ کہتے ہیں کہ مچھلی کا خون پانی کو نجس نہیں کرتا ہے کیونکہ وہ
خون نہیں ہے اس وجہ سے وہ نجس نہیں ہے[2] مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ سطح سمندر پر تیرتی
ہوئی مردہ مچھلی کا کھانا جائز نہیں ہے ان کا عمل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث پر ہے جس میں رسول
اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے۔

"جہاں پانی خشک ہو جائے تو وہاں کی مچھلی کو کھاؤ اور جسے پانی پھینک دے اسے بھی کھاؤ مگر
جو سطح پر مردہ ہو کر تیرے اسے نہ کھاؤ"

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں" ہمارے نزدیک مچھلی کے بارے میں صحیح مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی مچھلی
کسی حادثہ کی وجہ سے مرجائے تو وہ حلال نہیں ہے جیسا کہ تیرتی ہوئی مردہ مچھلی ہے"[3]

اس مسئلہ کی کمزوری اور ضعف ظاہر ہے کیونکہ کبھی وہ مچھلی اور اس کے خون کو پاک کہتے ہیں اور
اس معاملہ میں وہ اس حدیث نبوی پر عمل کرتے ہیں" سمندر کا پانی پاک ہے" مگر وہ سطح سمندر پر تیرتی
ہوئی مردہ مچھلی کو حرام کہتے ہیں جو اسی حدیث کے دوسرے حصے کی خلاف ورزی ہے جس میں یہ کہا گیا ہے
کہ" سمندر کا مردار حلال ہے"

انہوں نے حضرت جابر کی حدیث سے استدلال کیا ہے مگر وہ پہلی حدیث کے مقابلے میں نہیں
پیش کی جاسکتی ہے کیونکہ اس حدیث کو جو ہم نے سب سے پہلے بیان کی ہے اور جس میں یہ کہا گیا ہے۔

"اس کا پانی پاک ہے اور اس کا مُردار حلال ہے"

صحابہ کی ایک بڑی جماعت نے روایت کیا ہے جیسا کہ مکمل حدیث سے پتہ چلتا ہے۔ مکمل حدیث
یہ ہے۔

"صحابہ نے دریافت کیا" اے رسول اللہ! ہم سمندر میں سوار ہوتے ہیں تو اس وقت ہمارے پاس

---

[1] اعلام الموقعین۔ ج ۲ ص ۳۱۱ [2] الہدایۃ۔ ج ۱ ص ۱۴۵ علی فتح القدیر۔ [3] الہدایۃ ج ۸/۶۵
علی نتائج الافکار فی کشف الرموز والاسرار تکملہ فتح القدیر۔

تھوڑا پانی ہوتا ہے اگر ہم اس پانی سے وضو کریں تو پیاسے رہ جائیں لہذا کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا "اس کا پانی پاک ہے اور اس کی مردار حلال ہے"۔

دوسری مثال اس قسم کی دوسری مثال یہ ہے کہ ان لوگوں کا یہ قول ہے کہ لڑکا اس کی طرف منسوب ہوتا ہے جس کے گھر اور خواب گاہ میں وہ پیدا ہوتا ہے البتہ زانی کی اولاد اس کی طرف منسوب نہیں ہوتی ہے۔ اس کے ثبوت میں انہوں نے ابن ولیدہ زمعہ کی حدیث پیش کی ہے جس میں یہ الفاظ بھی مذکور ہیں "الولد للفراش" مگر انہوں نے اس حدیث کی دوسرے معاملے میں خلاف ورزی کی ہے وہ کہتے ہیں کہ "لونڈی فراش کا مصداق نہیں بن سکتی ہے"۔

آپ فرماتے ہیں "تعجب اس بات پر ہے کہ یہ لوگ ایک طرف یہ کہتے ہیں "جب کوئی شک وشبہ کی بنا پر اپنی ماں، بیٹی یا بہن سے عقد کرے اور اس کے ساتھ مجامعت بھی کرے تو شک وشبہ کی بنا پر اس پر حد شرعی جاری نہیں ہوگی اور اس حرام اور باطل عقد کے باوجود وہ عورت فراش (اس کے بچے کی ماں) بن سکتی ہے" مگر وہ ام ولد لونڈی جس سے وہ دن رات مجامعت کرتا ہے، اس کی فراش نہیں بن سکتی ہے" ۱؎

کورانہ تقلید کا رد اندھے مقلدوں کی تردید میں آپ نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ وہ نہ صرف اللہ اور اس کے رسول اور صحابہ کرام اور ائمہ عظام کی مخالفت کرتے ہیں بلکہ وہ علماء کے صحیح منہج اور طریقہ کار کے مخالف بھی ہیں۔ اللہ کی مخالفت اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ حکم دیا ہے کہ اختلافی مسئلہ کے حل کے لئے اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کیا جائے مگر یہ مقلدین اس کے بجائے اپنے پیشوا کی طرف رجوع کرتے ہیں، وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت اس طرح کرتے ہیں کہ آپ نے یہ فرمایا ہے۔

"جب کوئی اختلاف رونما ہو تو سنت نبوی اور خلفائے راشدین کے طریقہ کو اختیار کیا جائے بلکہ آپ نے انہیں اس طریقے کا سختی سے پابند رہنے کا حکم دیا ہے مگر ایسے مقلدین یہ کہتے ہیں "ہم اختلاف کے موقع پر اپنے پیشوا کے قول کی پابندی کریں گے اور اسے تمام چیزوں پر مقدم سمجھیں گے"۔

یہ لوگ اپنے اماموں کی مخالفت بھی کرتے ہیں کیونکہ ائمہ کرام نے انہیں اس طرح کورانہ تقلید کرنے سے منع کیا تھا اور اس کے نتائج سے آگاہ کیا تھا۔

ایسی کورانہ تقلید سے علمائے کرام کے صحیح طریقہ کار کی خلاف ورزی اس طرح ہوتی ہے کہ صحیح علمی

۱؎ اعلام الموقعین ج-۲ ص ۳۱۹-

تحقیق و بحث کا تقاضا یہ ہے کہ علمائے کرام کے اقوال معلوم کر کے انہیں قرآن وسنت اور اقوال صحابہ کے معیار سے پرکھا جائے جو قول صحیح معیار پر اُترے اسے تسلیم کر لیا جائے اور جو بات اس معیار کے خلاف ہو، اسے رد کیا جائے۔[1]

عقلی دلائل

ایسے مقلدوں کی تردید میں علامہ ابن القیم نے عقلی دلائل پیش کئے ہیں ایسی ایک عقلی دلیل یہ ہے۔

آپ فرماتے ہیں "اگر کوئی اصول شریعت کے لئے ضروری ہو تو اس کے متضاد اور مخالف اصول کی تردید کرنا بھی شریعت کے لوازمات میں سے ہو گا لہذا اگر تقلید جس کے بارے میں ہم بحث کر رہے ہیں شریعت کے لئے ضروری اصول ہے تو اس کا یہ مطلب ہو گا کہ دلیل حجت کے ذریعے کوئی بات پیش کرنا شریعت کے خلاف اصول ہے، اس لئے اس کو باطل ٹھہرانا عین شریعت ہو گا کیونکہ اجتماع ضدین محال ہے اس لئے اگر ان میں سے ایک ضد کو ثابت کیا جائے تو دوسری ضد کو باطل قرار دینا ہو گا۔ لہذا اس منطقی دلیل کا صاف اور واضح الفاظ میں یہ نتیجہ نکلے گا کہ اگر تقلید کو دین و مذہب کے لئے ضروری قرار دے دیا جائے تو اجتہاد و استدلال کرنا شریعت کے خلاف ہے کیونکہ وہ تقلید کے متضاد ہے اور اجتماع ضدین محال ہے"[2]

آپ کی یہ عقلی دلیل گو بظاہر قوی معلوم ہوتی ہے مگر حریف اس کی اس طرح تردید کر سکتا ہے کہ وہ یہ کہے "تقلید اور اجتہاد دونوں دین و مذہب کے دو حصے ہیں جب ہم تقلید سے اجتہاد کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہم ایک مرحلہ سے دوسرے مرحلہ کی طرف منتقل ہوتے ہیں جو پہلے مرحلہ سے اعلیٰ اور ارفع ہے" اس طرح امام ابن القیم کی دلیل قوی نہیں رہتی۔

آپ نے ایک دوسری عقلی دلیل اس طرح بیان کی ہے "جب تم اپنے پیشوا کے قول کے مطابق فتویٰ دیتے ہو یا کوئی حکم نافذ کرتے ہو تو اس کی تین حالتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) تم یہ کہو گے کہ یہی وہ اللہ کا دین ہے جو اللہ نے اپنے رسول پر نازل کیا اور اس کے مطابق اس نے اپنی کتاب بھیجی اور اسی کے مطابق اپنے بندوں کے لئے قوانین مقرر کئے اور اس کے علاوہ اور کوئی دین و مذہب نہیں ہے۔

(۲) یا تم یہ کہو گے کہ وہ دین، جو اللہ نے اپنے بندوں کے لئے بھیجا تھا وہ تمہارے مسلک کے خلاف ہے

(۳) یا تم یہ کہو گے کہ نہیں اس کا صحیح علم نہیں ہے کہ تمہارا مسلک خدائی مذہب کے موافق ہے یا مخالف۔

مذکورہ بالا تین حالتوں میں سے پہلی حالت کا دعویٰ کرنا تمہارے لئے ممکن نہیں ہے کیونکہ اللہ کے

---

[1] [2] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۲۰ - ۲۲۱ و ص ۲۵۰

دین و مذہب کی مخالفت نہیں۔ دوسری حالت کا تم دعویٰ نہیں کر سکتے ہو۔ اب تمہارے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ کار نہیں رہا ہے کہ اپنی لاعلمی کا اعتراف کرو مگر لاعلمی کی حالت میں لوگوں کے جان و مال عزت و آبرو، حقوق اور عفت و عصمت کی کیسے حفاظت ہو سکتی ہے؟ اور حلال و حرام کا یقین کیسے کیا جا سکتا ہے؟ بقول شاعر "اگر تم نہیں جانتے ہو تو یہ بھی ایک مصیبت ہے اور اگر تمہیں اس کا علم ہے تو یہ سب سے بڑی مصیبت ہے" ؏۱

مقلدین کے دلائل اور ان کی تردید

ہمیں کورانہ تقلید کے بارے میں ابن القیمؒ کی رائے معلوم ہو گئی ہے اور وہ دلائل بھی بیان کئے جا چکے ہیں جو آپ نے کورانہ تقلید کو باطل کرنے کے لئے پیش کئے تھے۔ لہذا ہم اس بحث کی تکمیل کے لئے وہ دلائل پیش کرتے ہیں جو مقلدین پیش کرتے ہیں ہر دلیل کی تردید میں امام ابن القیمؒ نے جو کچھ ارشاد فرمایا ہے، ہم اس کا ذکر ساتھ ساتھ کریں گے۔

پہلی دلیل مقلدین یہ کہتے ہیں "ہم اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی تعمیل کرتے ہیں۔

فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون

(تم اہل ذکر سے دریافت کرو اگر تم نہیں جانتے ہو)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو جو اہل علم نہیں ہیں، یہ حکم دیا ہے کہ وہ اپنے سے بڑے عالم سے مسائل معلوم کر لیں اور یہی بات ہم کہتے ہیں" ؏۲

اس کے جواب میں ابن القیمؒ فرماتے ہیں "یہ دلیل تمہارے برخلاف ہے تمہاری حمایت میں نہیں ہے کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ نے اہل ذکر سے سوال کرنے کا حکم دیا ہے۔ ذکر سے مراد قرآن و حدیث ہیں۔ اس طرح ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم ذکر یعنی قرآن و حدیث کی پیروی کریں اور یہ حکم دیا ہے کہ اگر کسی کو کسی مسئلہ کا علم نہ ہو تو وہ قرآن و حدیث جاننے والوں سے وہ مسئلہ دریافت کرے۔ چنانچہ قدیم زمانے کے اہل علم کا یہ حال تھا کہ ان کا کوئی ایک مخصوص امام نہیں تھا جس کی وہ ہر حالت میں پیروی کرتے مثلاً حضرت عبداللہ بن عباس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل اور سنت کے بارے میں مختلف صحابیوں سے مستفید ہوتے تھے، وہ ان باتوں کے علاوہ ان سے اور کوئی بات دریافت نہیں کرتے تھے اس طرح دیگر صحابہ بھی امہات المومنین سے آپ کے گھریلو اعمال و افعال کے بارے میں دریافت کرنے لگے۔ تابعین بھی صحابہ کرام سے سنت نبوی کی باتیں دریافت کرتے تھے یہی طرز عمل بعد کے ائمہ کرام کا تھا جیسا کہ

؏۱ اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۰۸ - ۳۰۹ ؏۲ اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۰۲ و ص ۳۲۵

امام شافعیؒ نے ایک دفعہ امام احمد بن حنبل سے فرمایا تھا۔

"اے ابو عبد اللہ! تم مجھ سے زیادہ حدیث کے عالم ہو، اگر صحیح حدیث کا پتہ چل جائے تو مجھے اس کی اطلاع کرنا تاکہ میں وہاں اسے حاصل کرنے کے لئے جاؤں خواہ اس کا محدث شامی ہو یا کوفی ہو یا بصری ہو"[1]

مذکورہ بالا آیت سے مقلدین یہ بات ثابت کرتے ہیں کہ اس آیت میں اہل ذکر سے سوال کرنے کا جو حکم دیا گیا ہے ان کی نگاہ میں اہل ذکر سے مراد علماء ہیں اور سوال کرنے کا مطلب ان کی تقلید کرنا ہے مگر ابن القیم ان کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ قرآن کریم میں جہاں ذکر کا لفظ آیا ہے وہاں اس سے مراد قرآن و سنت ہے چنانچہ خود ایک دوسری آیت میں یہی مفہوم مراد ہے وہ آیت کریمہ یہ ہے۔

وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ

(تم اللہ کی آیات اور حکمت کو جن کی تمہارے گھر میں تلاوت کی جاتی ہے یاد رکھو)

لہذا اس آیت سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے کہ علمائے کرام کی تقلید کی جائے بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ کتاب اللہ اور سنت نبوی کی طرف رجوع کیا جائے۔

شیخ شوکانی نے ان کی اس دلیل کا جواب اس طرح دیا ہے۔

شوکانی کا جواب: مذکورہ بالا آیت سے وہ بات مراد نہیں ہے جو اہل تقلید نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے بلکہ اس آیت میں صرف اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ اگر کسی کو کوئی مسئلہ معلوم کرنے کی ضرورت پیش آئے تو وہ اسے پوچھ کر معلوم کر سکتا ہے اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے کہ لوگوں کی رائے معلوم کر کے اس کی تقلید کی جائے یہ مفہوم بھی اس وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ ہم یہ تسلیم کر لیں کہ مقلدوں کے قول کے مطابق عام سوال کا حکم ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ یہ عام سوال نہیں ہے بلکہ یہ آیت ایک خاص مسئلہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا خدا کے پیغمبر انسان ہیں یا نہیں؟ جیسا کہ آیت کریمہ کے سیاق و سباق سے اس کا پتہ چلتا ہے چنانچہ مکمل آیت یہ ہے۔[2]

وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

(ہم نے تم سے پہلے (اے پیغمبر) آدمی ہی بھیجے تھے جن کی طرف ہم وحی نازل کرتے تھے۔ اگر تمہیں اس کا علم نہیں ہے تو تم اہل ذکر سے یہ بات دریافت کر لو۔)

اس معاملے میں شیخ شوکانی کا طرز استدلال ابن القیم کے طریقۂ استدلال سے زیادہ زوردار ہے کیونکہ انہوں نے سب سے پہلے حریف کی بات مان کر یہ کہا ہے کہ اس آیت سے عام سوال بھی مراد لیا جا

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۰۲ و ص ۳۲۵ [2] ارشاد الفحول از شوکانی ص ۲۴۹

سکتا ہے پھر انہوں نے اس بات کی تردید کی ہے کہ اس سے تقلید کو ثابت کیا جائے کیونکہ اس صورت میں بھی اصل مفہوم یہ ہے کہ اگر کسی کو کوئی مسئلہ معلوم نہ ہو تو وہ اس مسئلہ کو کسی اہل علم و ذکر سے دریافت کر کے معلوم کر سکتا ہے محض مسئلہ دریافت کرنا تقلید نہیں ہے دوسری بات انہوں نے یہ پیش کی ہے کہ اس آیت کا در اصل عام سوال سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ اگر آیت کے سیاق و سباق کو دیکھا جائے تو بھی پتہ چلتا ہے کہ اس کا تعلق خاص سوال سے ہے، وہ سوال یہ ہے کہ آیا پیغمبران خدا انسان ہیں یا فرشتے؟

اس خاص سوال کے جواب میں یہ بتایا گیا ہے کہ انبیاء انسان ہیں، فرشتے نہیں ہیں، اگر کسی کو اس کا علم نہ ہو تو وہ اہل علم سے یہ بات معلوم کر سکتا ہے۔

اس طرح شوکانی نے ان کی دوہری تردید کی ہے انہوں نے ایک مرتبہ حریف کی بات مان کر اس کی تردید کی ہے اور پھر دوسری مرتبہ ان کے دعوے کی مخالفت کر کے انہیں اصل حقیقت سے آگاہ کیا ہے لہذا یہ طرز استدلال عقلی اور حقیقی دونوں طرح سے زیادہ زوردار ہے کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ آیت ایک خاص واقعہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے اس کا تمام مسائل سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

دوسری دلیل

اہل تقلید دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے حضرت ابو بکر کی تقلید کی، اس کا ثبوت اس حدیث سے ملتا ہے جو حضرت شعبہ نے عاصم الاحول اور امام شعبی کے واسطوں سے روایت کی ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے کلالہ کے مفہوم کے بارے میں یہ ارشاد فرمایا۔

"میں اس کے مفہوم کے بارے میں جو فیصلہ کر رہا ہوں وہ اگر صحیح ہو تو یہ توفیق خداوندی ہے اور اگر یہ غلط ہو، تو اس کا تعلق مجھ سے اور شیطان سے ہے، اس صورت میں اللہ اس سے بری الذمہ ہے کلالہ وہ ہے جس کا نہ کوئی ولد ہو اور نہ والد ہو"۔

اس پر حضرت عمر بن الخطاب نے فرمایا "مجھے خدا کے سامنے اس بات سے شرم محسوس ہوتی ہے کہ میں حضرت ابو بکر کی مخالفت کروں"

امام ابن القیمؒ اس دلیل کے جواب میں یہ فرماتے ہیں "تم نے اس حدیث کو مختصر کر کے بیان کیا ہے اور اس میں سے وہ حصہ حذف کر دیا ہے جس سے تمہارا استدلال باطل ہوتا ہے اس لئے ہم مکمل حدیث بیان کرتے ہیں۔

"حضرت شعبہ، عاصم الاحول اور شعبی کے واسطوں سے یہ روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابو بکر نے کلالہ کے بارے میں فرمایا" میں اس کے مفہوم کے بارے میں اپنی رائے سے فیصلہ کر رہا ہوں اگر یہ درست ہو تو یہ اللہ کی طرف سے ہے اور اگر یہ فیصلہ غلط ہو تو اس کا تعلق مجھ سے اور شیطان سے ہے اللہ اس سے

بری الذمہ ہے (کلالہ) وہ ہے جس کا ولد اور والد نہ ہو" اس پر حضرت عمر بن الخطاب نے فرمایا "مجھے شرم اللہ کے سامنے محسوس ہوتی ہے کہ میں (حضرت) ابوبکر کی مخالفت کروں"۔

اس موقع پر حضرت عمر کے اس قول کا صحیح مطلب یہ ہے کہ انہوں نے اس بات سے شرم محسوس کی کہ وہ ایسی صورت میں حضرت ابوبکر کی مخالفت کریں جبکہ خود انہوں نے اپنی غلطی کے امکان کا اعتراف کر لیا ہو اور حضرت ابوبکر نے خود یہ بتا دیا ہو کہ ان کا یہ کلام قطعی طور پر غلطی سے محفوظ نہیں ہے (لہذا ایسے موقع پر ان کی مخالفت نہیں کرنی چاہیئے) اس کا ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے کہ حضرت عمر نے اپنی وفات کے وقت اس بات کا اعتراف کیا کہ انہوں نے کلالہ کے بارے میں خود کوئی فیصلہ نہیں کیا ہے انھوں نے یہ اعتراف بھی کیا تھا کہ وہ اس مسئلہ کو نہیں سمجھ سکے ہیں حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمر نے کئی معاملات میں حضرت ابوبکر سے اختلاف کیا ہے مثلاً خلیفہ نامزد کرنے میں بھی ان کا حضرت ابوبکر سے اختلاف ہے چنانچہ حضرت عمر نے خود فرمایا ہے " اگر میں کوئی خلیفہ نامزد کروں تو حضرت ابوبکر نے بھی خلیفہ نامزد کیا تھا اور اگر کسی کو خلیفہ نامزد نہ کروں (تو کوئی حرج نہیں ہے) کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کوئی خلیفہ مقرر نہیں کیا تھا"۔

حضرت عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں "جونہی کہ حضرت عمر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا تو مجھے معلوم ہو گیا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے پر کسی کی رائے کو ترجیح نہیں دیں گے اس لئے وہ اپنی طرف سے کسی کو خلیفہ نامزد نہیں کریں گے"۔

اگر ہم یہ بھی تسلیم کرلیں کہ حضرت عمر نے حضرت ابوبکر کی تقلید کی تھی تو حضرت ابوبکر اور اس امام کے درمیان بہت بڑا فرق ہے جس کی تم تقلید کرتے ہو نیز اگر حضرت عمر نے کسی مسئلہ میں حضرت ابوبکر کی تقلید کی تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ تم ایک خاص شخص کے اقوال کو شرعی نصوص کے برابر سمجھ لو اور اس کے اقوال کے علاوہ اور کسی طرف توجہ نہ دو۔ ۱۲۸

تیسری دلیل

اہل تقلید کہتے ہیں "حضرت عمر کے بارے میں یہ صحیح روایت منقول ہے کہ انہوں نے حضرت ابوبکر سے فرمایا " ہماری رائے تمہاری رائے کے تابع ہے ۱۲۹

اس دلیل کے جواب میں حضرت ابن القیم فرماتے ہیں " بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی نے لوگوں سے یہ الفاظ سن لئے تھے لہذا عقلمند کے لئے اشارہ کافی ہو گیا۔ اس لئے اس نے پوری حدیث بیان کرنے کے بجائے انہی الفاظ پر اکتفاء کیا حالانکہ یہ حدیث خود اس کی دلیل کو باطل کرتی ہے مکمل حدیث یہ ہے۔

صحیح بخاری میں حضرت ابن شہاب کی روایت سے یہ حدیث اس طرح منقول ہے۔

حاشیہ ۱۳۹ پر

"قبیلہ اسد وغطفان کی ایک شاخ بزاخہ سے لوگوں کا ایک وفد حضرت ابوبکر کے پاس آیا وہ صلح کا طالب ہوا۔ آپ نے انہیں اس بات کا اختیار دیا کہ یا تو وہ جلا وطن کرنے والی جنگ قبول کریں یا ذلیل و رسوا کن صلح کو اختیار کریں، وہ بولے "جنگ کا مطلب تو ہم سمجھ گئے ہیں مگر" رسوا کن صلح " کا کیا مطلب ہے؟ آپ نے فرمایا" وہ صلح یہ ہے کہ ہم تم سے مال و مویشی لے لیں گے اور جو کچھ ہم نے تم سے لیا ہے وہ ہمارا مال غنیمت ہوگا اور تم نے جو کچھ ہم سے لیا ہے وہ تمہیں لوٹا دینا ہوگا تم ہمارے شہیدوں کی دیت دو گے مگر تمہارے مقتول دوزخ اور آگ میں جائیں گے اور تم ایسی قوم بنا کر چھوڑے جاؤ گے جو اونٹوں کی دموں کے پیچھے پھرتی رہے گی یہاں تک کہ اللہ، خلیفہ رسول اور مہاجرین کے ذریعے ایسا فیصلہ کرائے جس سے وہ تمہیں معذور سمجھ سکیں"۔

پھر حضرت ابوبکر نے جو باتیں ان لوگوں کے سامنے رکھی تھیں وہ سب مسلمانوں کے سامنے بیان کیں تو حضرت عمر بن الخطاب نے کھڑے ہو کر فرمایا۔

"میرے ذہن میں ایک بات آئی ہے جو میں مشورہ کے طور پر آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں۔ آپ نے ان کے سامنے جنگ اور" رسوا کن صلح " کی جو تجویز پیش کی ہے وہ بہت اچھی تجویز ہے اور یہ تجویز بھی مناسب ہے کہ ہم ان کا مال غنیمت اپنے پاس رکھیں اور وہ ہمارے مال کو لوٹا دیں مگر آپ نے ان سے یہ کہا ہے کہ وہ ہمارے شہیدوں کی دیت دیں۔ اور ان کے مقتول آگ میں جائیں گے (ہم ان کی دیت نہیں دیں گے تو ہمیں اس بارے میں ہمیں تامل ہے) کیونکہ ہمارے شہیدوں نے جہاد کیا اور اس میں شہید ہو گئے اس معاملہ میں انہوں نے اللہ کے حکم کی تعمیل کی لہذا اس کا ثواب اللہ عطا فرمائے گا ان کی دیتیں نہیں دی جاتی ہیں"۔

اس پر مسلمانوں نے حضرت عمر کے قول کی تائید کی[1] یہی وہ حدیث ہے جس میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں۔ "یہ میری رائے ہے اور ہماری رائے آپ کے تابع ہے" لہذا ان الفاظ سے اہل تقلید کے لئے کیا چیز ثابت ہوتی ہے؟[2]

اگر غور سے دیکھا جائے تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کو اپنے خیالات کے اظہار کی پوری آزادی حاصل تھی اس وقت حضرت ابوبکر خود مختار خلیفہ تھے مگر انہوں نے کوئی فیصلہ نہیں کیا بلکہ معاملہ کو صحابہ کرام کے سامنے پیش کیا اس وقت ان میں سے حضرت عمر کھڑے ہوئے اور انہوں نے خلیفہ کی بعض تجاویز کی حمایت کی اور بعض تجاویز کی مخالفت کی لہذا زیر بحث قول یہ ہے"۔ ہماری رائے آپ کی رائے کے تابع ہے" اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر آپ کی کوئی رائے ہے تو وہ رائے ہمارے لئے ضروری نہیں

حاشیہ ص ۱۳۹ پر۔

ہے بلکہ آپ کی رائے کے بعد معاملہ عام مسلمانوں کے سامنے پیش ہوگا اور جب آپ لوگوں کی رائے سے واقف ہو جائیں گے۔ تو دونوں قسم کی رایوں کے بعد فیصلہ ہوگا" اور اس صورت میں اس سے تقلید نہیں ثابت ہوتی بلکہ یہ تقلید کو باطل کرتی ہے۔

چوتھی دلیل

اہل تقلید کہتے ہیں" صحابہ کرام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں فتویٰ دینے لگے تھے لہذا وہ لوگ جو ان سے فتویٰ لیتے تھے، وہ ان کی تقلید کرتے تھے کیونکہ آپ کی زندگی میں صحابہ کا قول حجت نہیں بن سکتا تھا"۔ [1]

اس کے جواب میں ابن القیم ارشاد فرماتے ہیں" تمہارا یہ قول درست ہے کہ صحابۂ کرام عہد نبوی میں فتویٰ دیا کرتے تھے مگر ان کے یہ فتوے اللہ اور اس کے رسول کے احکام کی تبلیغ کیلئے تھے اس وقت وہ مبلغ کی حیثیت سے کام کرتے تھے ان کے فتووں کی یہ نوعیت نہیں تھی کہ وہ مخصوص افراد کے اقوال کی تقلید کریں خواہ وہ اقوال شرعی نصوص کے خلاف ہی کیوں نہ ہوں وہ اپنے فتووں میں کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے اور نہ وہ شرعی نصوص کا حوالہ دیئے بغیر فتویٰ دیتے تھے، وہ لوگ جو ان سے فتویٰ حاصل کرتے تھے وہ ان سے اس نیت اور اس مقصد سے فتویٰ لیتے تھے کہ صحابۂ کرام انہیں نبی کے احکام بتائیں گے بلکہ خود صحابہ بھی یہی کہتے تھے " رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم دیا یا آپ نے یہ کام کیا اور آپ نے ایسے کاموں کی مخالفت فرمائی" ان کے ایسے فتوے جس طرح فتویٰ حاصل کرنے والوں کیلئے دلیل و حجت تھے اسی طرح وہ خود صحابہ کرام کیلئے حجت اور قابل عمل تھے اس بارے میں ان میں اور عام مسلمانوں میں کوئی فرق نہ تھا سوائے اس کے کہ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کو پہونچانے کا واسطہ بنے ہوئے تھے [2]

بہرحال ابن القیم ساری عمر کورانہ تقلید کرنے والوں کی تردید کرتے رہے آپ نہایت سکون و صبر و استقلال کے ساتھ اپنی وسیع معلومات اور پختہ عقل کی مدد سے ان کے خلاف جہاد کرتے رہے اور ہر قسم کے عقلی اور نقلی دلائل کے ذریعے ان کا ناطقہ بند کرتے رہے۔

اندھی تقلید کے برے نتائج

کورانہ تقلید کے خلاف آپ اس لئے جہاد کرتے رہے کہ اہل علم میں آزادی خیال اور وسعت نظر پیدا ہو، اور وہ اجتہاد کی طرف مائل ہوں۔ یہ تحریک آپ کی اس عام بنیادی تحریک کا ایک لازمی حصہ تھی جس کا مقصد یہ تھا کہ دین اسلام کو صحیح اور خالص صورت میں پیش کیا جائے اور اسے گمراہ فرقوں کی تمام آلائشوں سے پاک و صاف

حاشیہ ۱ تا ۱۳ ملاحظہ ہو اعلام الموقعین از ابن القیم۔ ج ۲ ص ۲۰۲ و ص ۲۲۵، ۲۴۴، و ص ۶، ۳، ۷ و ص ۲۰۲ و ۲۲۶، ۲۰۳ - ۲۳۷، و ۲۳۸۔

کہا جائے، چونکہ کورانہ تقلید کے ذریعے بھی مذہبی گمراہی پھیل گئی تھی اور عوام ایک مخصوص فرد کے اقوال کو نص شرعی کے برابر سمجھنے لگے تھے بلکہ مخالفت کی صورت میں نص شرعی کو توڑ مروڑ کر اسے امام کے قول کے تابع بنایا جاتا تھا، اس لئے رفتہ رفتہ دین اسلام کی اصل حالت مسخ ہو گئی اور جو اسلامی احکام اصلی حالت میں باقی رہے تھے ان میں بھی شرعی حیلے نکالنے شروع کر دیئے تھے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حرام کو حلال بنانے کی کوششیں ہونے لگیں۔

یہ دیکھ کر امام ابن القیم خاموشی سے نہیں بیٹھ سکے کیونکہ انہوں نے اپنی زندگی دین اسلام کی حفاظت کے لئے وقف کر رکھی تھی۔ انہوں نے اِن خرابیوں کو دُور کرنے کی کوشش کی تاکہ لوگ بزرگانِ سلف کے صحیح مسلک پر عمل کر سکیں۔ جس طرح آپ نے مسلمانوں کے عقائد کو درست کیا اسی طرح انہیں صحیح احکام فقہیہ سے بھی آگاہ کیا یوں دونوں میدانوں میں آپ کے علمی کارناموں کی بدولت ایک وسیع علمی ذخیرہ جمع ہو گیا۔

تیسرا بنیادی مقصد

شرعی حیلوں کے خلاف جنگ

امام ابن القیم نے یہ بھی مشاہدہ کیا کہ کچھ لوگ شرعی حیلوں کے نام سے مذہبی احکام کو تماشہ بنا رہے تھے اور اس طرح حرام کو حلال کر دیتے تھے یوں شرعی حقوق اور اس کی ذمہ داری سے بچ جاتے تھے مثلاً سود کے بارے میں وہ کچھ شرعی حیلے کر کے اسے بظاہر حلال کر لیتے تھے اور اگر کسی کے ذمے کچھ حقوق ہوتے تو اس سے بچنے کے لئے شرعی تدبیریں تلاش کی جاتی تھیں مثلاً اگر کوئی عورت اپنے شوہر سے جُدا ہونا چاہے تو وہ مرتد ہو کر اس سے جدائی حاصل کر لیتی تھی، جب اس کا نکاح فسخ ہو جاتا تو وہ پھر مسلمان ہو جاتی تھی اسی طرح اگر کوئی زکوٰۃ نہ دینا چاہئے تو وہ سال ختم ہونے سے پہلے اپنا مال کسی کو ہبہ کر دیتا تھا اور کچھ عرصے کے بعد وہ اپنا مال واپس لے لیتا تھا۔

امام ابن القیم کو یہ بات سخت ناپسند تھی کہ مذہبی احکام کو کھلونا سمجھ لیا جائے اس لئے آپ نے پوری طاقت سے اس کے خلاف جنگ کی کبھی آپ اس کے خطروں کو واضح کرتے تھے اور کبھی آپ حیلہ سازوں کے دلائل کا دندان شکن جواب دیتے تھے اور ان کی تردید میں اپنا پورا زورِ قلم صرف کرتے تھے۔

اس لئے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان شرعی حیلوں کی اصل حقیقت کو واضح کریں اور یہ بتائیں کہ اسلامی افکار و خیالات میں اس کا ظہور کب ہوا؟ پھر ہم یہ بھی بیان کریں گے کہ ان کے بارے میں علمائے کرام کا موقف کیا تھا اور اس قسم کے مسائل میں سے کون سے حرام ہیں اور کون سے مباح ہیں؟ بعد ازاں ہم ان "حیلہ سازوں" کے دلائل اور ان کے جوابات پیش کریں گے اس سلسلے میں جو ضروری مباحث ہیں وہ بھی بیان کئے جائیں گے تاکہ علامہ ابن القیمؒ کے مقاصد پوری طرح سے واضح ہو سکیں۔

یہ ذہن نشین رہے کہ علامہ ابن القیمؒ سب سے پہلے عالم نہیں ہیں جنہوں نے اس "مذہبی تماشے" کے خلاف جہاد کیا تھا بلکہ آپ سے پہلے دیگر علماء نے بھی اس کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی اور ان شرعی حیلوں کو سخت ناپسند کیا تھا ان میں آپ کے استاد محترم ابن تیمیہؒ پیش پیش تھے البتہ ابن القیمؒ نے خاص طور پر ان باتوں کی طرف اپنی توجہ مبذول کی اور نہ صرف اپنا پورا علمی زور اس کے خلاف صرف کیا بلکہ اس کی مخالفت کو اپنا مقصد زندگی بنا لیا۔

حیلہ کی تعریف

حیلہ کا لغوی مفہوم یہ ہے کہ کوئی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہو جائے۔ اصطلاح میں اس کا مفہوم یہ ہو گیا کہ کوئی شخص پوشیدہ راستوں پر چل کر اصل مقصد کی طرف اس طرح پہونچ جائے کہ اسے صرف ایک ہوشیار اور سمجھ دار ہی سمجھ سکے۔ یہ اصطلاحی معنی لغوی مفہوم سے زیادہ مخصوص ہیں پھر اس کا اس سے زیادہ مخصوص اور محدود معنوں میں استعمال ہونے لگا وہ یہ ہے کہ کوئی پوشیدہ طور پر ایسا مقصد حاصل کرنے کی کوشش کرے جو عقل شریعت یا لوگوں کے نزدیک ناپسندیدہ اور ممنوع ہو۔ حیلہ کا لفظ آخری معنے میں زیادہ مستعمل ہے چنانچہ عام بول چال میں یہ کہا جاتا ہے "فلاں شخص حیلہ باز ہے" یا "اس کے ساتھ معاملہ نہ کرو کیونکہ وہ بہت حیلہ باز ہے"[۱]۔

مذکورہ بالا تعریف ابن القیمؒ کی ہے۔ امام ابن تیمیہؒ نے اس کی تعریف یہ کی ہے۔

"حیلہ یہ ہے کہ ایسے فعل کے ذریعے واجب کو ساقط کیا جائے یا حرام کو حلال کیا جائے جو اصل شریعت کے اصل منشا کے خلاف ہو یعنی شرعی احکام ایسے ذرائع سے تبدیل کئے جائیں جو اپنے اصل منشاء اور مقصد کے خلاف مستعمل ہوں"[۲]

بہر حال جہاں تک اصل مقصد کا تعلق ہے امام ابن تیمیہ کی تعریف امام ابن القیم کی تعریف کے عین مطابق ہے دونوں میں یہ بات مشترک ہے کہ حیلہ کو ممنوع مقاصد تک پہونچنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ واجب کو ساقط کر دینا یا حرام کو حلال کر دینا ایسی باتیں ہیں جن کے ممنوع ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔

---

[۱] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۹۱، ۱۹۲۔ [۲] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل از ابن تیمیہ ص ۱۱۔

حیلہ سازی کا دور حیلہ سازی کے مطابق فتویٰ دینے کا دور پہلی صدی کے کئی سال بعد تابعین کے آخری زمانے میں شروع ہوا اور نہ صحابہ کرام کے بارے میں کوئی ایسی روایت نہیں ملتی ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ انہوں نے اس قسم کا فتویٰ دیا تھا۔[1]

جب اس قسم کے فتوے جاری ہونے لگے تو اس زمانے کے بلند پایہ علماء نے انہیں سخت ناپسند کیا جیسے کہ حضرات حماد بن زید، امام مالک بن انس، سفیان بن عیینہ، فضیل بن عیاض اور عبداللہؓ بن المبارک تھے۔[2] تاہم بعد کے بعض علماء نے ان شرعی حیلوں کی حمایت کی اور ان کو قابل عمل قرار دیا بلکہ اس قسم کے بارے میں کتابیں بھی لکھی گئیں جن میں ایسے شرعی حیلوں کو بیان کیا گیا ہے جیسے کتاب الحیل از ابوبکر الخصاف ہے۔ مگر وہ علماء جو شرعی حیلوں کے مخالف تھے وہ ہمیشہ مذہبی نقطۂ نگاہ سے ان کی مخالفت کرتے رہے اور انہوں نے ان کے حامیوں کے سامنے کبھی ہتھیار نہیں ڈالے چنانچہ حضرت عبداللہ ابن المبارک کا یہ واقعہ مذکور ہے کہ انہیں یہ علم ہوا کہ حیلوں پر ایک کتاب لکھی گئی ہے اور اس میں یہ تحریر کیا گیا ہے۔

"ایک عورت نے چاہا کہ خلع کے ذریعے اپنے شوہر سے جدائی حاصل کرے مگر جب اس کے شوہر نے اس بات سے انکار کیا تو اس وقت کچھ لوگوں نے اس سے کہا "تم مرتد ہو جاؤ" لہٰذا اس نے یہی طریقہ اختیار کیا۔"

جب حضرت عبداللہ بن المبارک کو اس کا علم ہوا تو آپ بہت ناراض ہوئے اور فرمانے لگے "جس نے یہ کتاب تصنیف کی ہو وہ بھی کافر ہے اور جو اس بات کو سن کر اس قسم کے طریقوں کو صحیح سمجھے وہ بھی کافر ہے اور جو اس کتاب کو ایک ضلع سے دوسرے ضلع لے جا کر اس کی اشاعت کرے وہ بھی کافر ہے اور جس کے پاس ایسی کتاب موجود ہو اور وہ اس کو صحیح سمجھے وہ بھی دائرہ اسلام سے خارج ہے"۔[3]

امام احمد بن حنبل نے یہ فرمایا تھا جس کے گھر میں کتاب الحیل ہو اور وہ اس کی رو سے فتویٰ دے تو وہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کا منکر ہے۔"

اس کے بعد وقت اسی طرح گزرتا گیا یہاں تک کہ جب امام ابن تیمیہ آئے تو انہوں نے یہ بات پسند نہیں کی کہ اس طرح مذہبی احکام کا مذاق اڑایا جائے چنانچہ انہوں نے سختی کے ساتھ مخالفت کی کہ طلاق کے بعد بیوی کو شوہر کے لئے حلال کرنے کے لئے کوئی شرعی حیلہ نکالا جائے انہوں نے اسے بالکل ناجائز قرار دیا اور اس کے بارے میں ایک کتاب لکھی جس کا نام ہے۔

"اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل" اس کتاب میں سب سے پہلے انہوں نے اس قسم کے تمام

---

[1] اعلام الموقعین [redacted] ۳ ص ۹۲ [2] ۔ [3] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ابن تیمیہ ص ۶۳ و ۶۴

شرعی حیلوں کو ناجائز قرار دیا پھر حلالہ کے مسئلے کو باطل کرنے کے لئے خصوصی طور پر بے شمار دلائل پیش کیئے۔

شرعی حیلوں

جب امام ابن القیم کا دور آیا تو آپ بھی اس "دینی تحریک" کے خلاف اپنے استاد کی طرح صف آرا ہو گئے آپ یہ مشاہدہ کر کے دہشت زدہ ہو گئے کہ لوگوں میں اس قسم کے شرعی حیلے رائج ہو گئے ہیں جن سے شریعت کا اصل مقصد فوت ہونے لگا ہے اور اس کی خاطر لوگ اسلام سے مرتد بھی ہونے لگے ہیں مثلاً اگر کوئی عورت نکاح توڑنا چاہے تو وہ مرتد ہو جاتی ہے اور اگر کوئی مرد اپنی ساس کو قتل کر دے تو اس کے بعد وہ اپنی بیوی کو بھی اس لئے قتل کر دیتا ہے کہ اس طرح اس سے قصاص ساقط ہو جائے کیونکہ ایسی صورت میں اس کا بیٹا اس وقت مقتول کا ولی بن جاتا ہے اور وہ شرعی طور پر اپنے والد سے مقتول کا قصاص نہیں لے سکتا ہے۔

کفّارہ سے بچنا

اس طرح اس زمانے میں یہ طریقہ بھی رائج ہو گیا تھا کہ اگر کوئی روزہ دار شخص دن کے وقت اپنی بیوی سے مجامعت کرنا چاہے تو وہ اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے ماہ رمضان میں کھانا کھا لیتا تھا۔ یہ شرعی حیلہ اس لئے استعمال کیا جاتا تھا کہ کھانا کھا کر وہ روزہ توڑنے کے کفارہ سے بچ سکے کیونکہ اگر وہ ماہ رمضان المبارک میں قصداً اپنی بیوی سے مجامعت کر کے روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ لازم ہو گا اس قسم کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مومن غلام کو آزاد کرے اور اگر یہ کام نہ کر سکے تو لگاتار دو مہینے کے روزے رکھے اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو وہ ساٹھ غریبوں کو کھانا کھلائے۔

لیکن اگر وہ مجامعت سے پیشتر کھانا کھائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا مگر اس پر کفارہ نہیں ہو گا لہذا کفارہ سے بچنے کے لئے وہ دوسرے گناہ کا مرتکب ہوتا ہے تاہم اگر اس کے بعد وہ مجامعت کرے تو اس پر کفارہ لازم نہیں ہو گا کیونکہ وہ کھا کر اپنا روزہ پہلے توڑ چکا ہے۔

ایک قسم کا شرعی حیلہ یہ بھی ہے کہ کوئی شخص مرنے سے پہلے کسی وارث کو اپنا تمام مال ہبہ کر دے اور یہ اقرار کرے کہ یہ مال اس کا ہے اس طریقے سے اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ دوسرے وارثوں کو میراث سے محروم کرے اس طرح اس کا ارادہ کسی خاص وارث پر احسان کرنا نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ یہ چاہتا ہے کہ حقدار حق سے محروم رہیں۔

شرعی حیلوں کے خطرات

شرعی حیلوں کے نام سے شرعی احکام کو بازیچۂ اطفال بنانا دین و مذہب کے لئے زبردست خطرہ ہے اس کے ذریعے حیلہ بازی

خواہش کی تکمیل ضرور ہوتی ہے مگر شرعی مقصد فوت ہو جاتا ہے یہی دو خرابیاں ایسی ہیں جو اس کی مذمت کرنے کے لئے کافی ہیں کیونکہ شرعی احکام میں کوئی نہ کوئی مصلحت ضرور پوشیدہ ہے مثلاً زکوٰۃ کا حکم اس لئے ہے کہ غریبوں کی دستگیری کی جائے اور حرام چیزیں اس لئے ممنوع قرار دی گئیں ہیں کہ لوگ ان کی خرابیوں سے محفوظ رہیں مثلاً سود کو اس لئے حرام کیا گیا ہے کہ محتاج اور ضرورت مند سرمایہ داروں کے پنجے میں نہ جکڑے رہیں اور وہ سرمایہ دار ظلم اور بے انصافی کے ذریعے مال نہ کما سکیں۔ مگر اس قسم کی حیلہ سازی سے شریعت کے اصل مقاصد فوت ہو جاتے ہیں اور زکوٰۃ کے حکم اور سود کی ممانعت سے عام لوگوں کو جو فوائد پہونچنے کی توقع ہوتی ہے شرعی حیلوں سے ان تمام کا خاتمہ ہو جاتا ہے صرف حیلہ باز کو اس کا فائدہ پہونچتا ہے۔

ابن القیمؒ شرعی حیلوں کو ناجائز قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں "ممنوعہ کاموں کو جائز کرنے کے لئے شرعی حیلے نکالنا کیسے جائز ہو سکتا ہے اسی طرح یہ بھی جائز نہیں ہے کہ ایسا طریقہ اختیار کیا جائے جس کی بدولت لوگ اپنے فرائض اور ذمہ داری کو چھوڑ بیٹھیں اور اپنے وہ حقوق ادا نہ کریں جو بنی نوع انسان کی بھلائی اور مفادات کے لئے ان پر عائد کئے گئے ہیں اور وہ اس قدر ضروری ہیں کہ ان کے بغیر شریعت کا منشا پورا نہیں ہوتا۔"[1]

عقل وفطرت کے خلاف شرعی حیلوں کی سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ وہ عقل اور فطرت سلیمہ کے مخالف ہے کیونکہ عقل کا تقاضا یہ ہے کہ اگر الفاظ مختلف ہوں اور مفہوم یکساں ہو تو وہ اس یکساں مفہوم کے مطابق فیصلہ کرتی ہے لیکن اگر الفاظ یکساں ہوں اور ہر ایک کا مفہوم مختلف ہو تو عقل ہر ایک کا اس کے مفہوم کے مطابق الگ الگ فیصلہ کرے گی لہٰذا اگر اعمال وافعال اپنے مقاصد میں متفق ہوں تو ان سب کے بارے میں ایک ہی فیصلہ ہوگا البتہ اگر ان کی صورتیں تو یکساں ہوں اور مقاصد الگ الگ ہوں تو ہر ایک کے بارے میں ان کے مقصد و منشا کو دیکھ کر جداگانہ فیصلہ کیا جائے گا۔

ظاہر وحقیقت مذکورہ بالا اصول کو مدنظر رکھتے ہوئے ابن القیم فرماتے ہیں "اگر کسی حرام کام کے بارے میں شرعی حیلہ نکالا جائے تو اس کی صورت تو حلال کام کی طرح ہوگی مگر چونکہ اس کی حقیقت اور اصل مقصد و منشا حرام ہے اس لئے وہ حلال نہیں ہو سکتا اور نہ حلال کے احکام اس پر عائد ہوتے ہیں اس لئے وہ بھی باطل ہے کیونکہ وہ کام جس کا باطن اور حقیقت حرام ہے

۱۔ اعلام الموقعین ۔ ج ۳ ۔ ص ۱۵۱ و ص ۱۵۲۔

مبنی ہو تو اس کی ظاہری شکل وصورت تبدیل کرنے کے باوجود وہ حرام ہی رہتا ہے حلال نہیں ہو سکتا۔[1]

اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ذہن نشین رکھنا چاہیئے کہ جن کاموں کا حکم دیا جاتا ہے ان کے حکم دینے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ بذات خود اچھے ہوتے ہیں اور ان میں حسن ذاتی ہوتا ہے اور حکم دینے کی بعد ان کے ذاتی حسن میں اضافہ ہو جاتا ہے اس طرح ممنوعہ کاموں سے اس لئے روکا جاتا ہے کہ بذات خود ان میں برائی ہوتی ہے جسے قبح ذاتی کہا جاتا ہے اور جب ان کاموں کی مخالفت کی جائے تو ان کی برائی میں اضافہ ہو جاتا ہے لیکن اگر کوئی شرعی حیلہ کر کے کسی نیک کام کو چھوڑا جائے یا کسی برُے کام کو جس کی مخالفت کی گئی ہے عمل میں لایا جائے تو اس قسم کی حیلہ سازی سے ان کاموں کے حسن وقبح میں کوئی فرق نہیں پڑتا ہے اور اس کی وجہ سے یہ احکام نہیں تبدیل ہو سکتے جب تک کہ ان کے ذاتی حسن وقبح میں کوئی فرق نہ پڑے یعنی اس حیلہ کی وجہ سے یہ احکام نہیں تبدیل ہو سکتے جب تک کہ ان کے ذاتی حسن وقبح کو دُور نہ کیا جائے اس لئے اس ظاہری تبدیلی کا کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ اس ظاہری تبدیلی کی بدولت ان مفادات کا خاتمہ ہو جاتا ہے جن کی تکمیل کے لئے شریعت نے یہ قانون بنایا تھا مثلاً حج اور زکوٰۃ کا شریعت نے ایک خاص مصلحت کے لئے حکم دیا تھا لیکن اگر ان فرائض کو چھوڑنے کے لئے کوئی حیلہ کیا جائے تو وہ خاص مصلحت نہیں باقی رہے گی اسی طرح حدود شرعیہ لوگوں کو برائیوں سے روکنے کے لئے مقرر کی گئی ہیں لیکن اگر ان کو ساقط کرنے کے لئے کوئی حیلہ کیا جائے تو وہ مقصد حاصل نہیں ہو گا جس کے لئے یہ حدود شرعیہ مقرر کی گئی ہیں اسی طرح سود کو حرام اس لئے کیا گیا ہے کہ اس کے رائج ہونے سے عام لوگوں کا نقصان ہے لیکن اگر اس کو جائز کرنے کے لئے کوئی تدبیر نکالی جائے تو اس کی بارش کی صورت میں جو فوائد مضمر تھے وہ باقی نہیں رہیں گے۔ یہی حال دیگر ممنوعہ اعمال کا ہے۔

آگے چل کر ابن القیم فرماتے ہیں[2] ان شرعی حیلوں کی حرمت اس سے ثابت ہے کہ یہ حرام کاموں کو ان کے اسباب کے باوجود کسی طرح حلال ثابت کرتے ہیں اور فرائض وواجبات کو ساقط کرتے ہیں حالانکہ ان کے اسباب وشرائط سب ان میں موجود ہوتے ہیں بہرحال ان شرعی حیلوں کے حرام ہونے کی یہ وجہات ہیں۔

حیلوں کی حرمت کی وجوہات (۱) ان حیلوں کی وجہ سے حرام کام کا ارتکاب کیا جاتا ہے اور واجب کام کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ (۲) ان میں مکر وفریب اور دھوکے بازی پائی جاتی ہے (۳) ان سے برُے لوگوں کی حوصلہ افزائی اور رہنمائی کی حاصل ہوتی ہے (۴) شریعت کی طرف

---

[1] ج ۳ اعلام الموقعین ص ۱۵۱، وص ۱۵۲ [2] ج ۳ اعلام الموقعین ص ۱۵۳، ۱۵۴۔

غلط باتیں منسوب کی جاتی ہیں اور اس کے اصول و احکام کو ناکام بنایا جاتا ہے (۵) حیلہ ساز ان کاموں کو گناہ نہیں سمجھتا ہے اور نہ اس سے توبہ کرتا ہے (۶) وہ خدا اور مخلوق دونوں کو دھوکا دیتا ہے۔ (۷) وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کی خلاف ورزی اور حرام کو حلال کرنے کے لئے اپنے تمام افکار و اجتہادات کو کام میں لاتا ہے (۸) ایسے شرعی حیلے نکالتا گناہوں اور مظالم کی کھلم کھلا اعانت ہے کیونکہ ان کے ذریعے تمام مذہبی احکام الٹ پلٹ ہو جاتے ہیں، حرام کاموں کا ارتکاب کیا جاتا ہے اور واجبات و فرائض کو چھوڑ دیا جاتا ہے بلکہ اس کی بنیاد مکر و فریب پر ہے جو مذہب کی رُو سے ممنوع ہے اور اس کی دعوت دینا بھی منع ہے مگر اس طریقے میں اسے شرعی بنیاد قرار دیا گیا ہے حالانکہ شارع اسلام اس سے قطعی طور پر بری الذمہ ہے۔
سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ اس کے ذریعے دشمنان دین کے لئے فتنہ و فساد کا دروازہ کھل جاتا ہے اور وہ اس کی بدولت جو ذاتی مفاد حاصل کرنا چاہیں، حاصل کرتے ہیں بلکہ وہ شریعت میں اپنے حسب منشا کمی بیشی کر سکتے ہیں بلکہ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جن احکام کو چاہیں توڑ سکتے ہیں اور جس حرام چیز کو چاہیں حلال کر سکتے ہیں۔

حیلوں کی قسمیں

ابن القیمؒ کی رائے میں شرعی حیلوں کی کئی قسمیں ہیں۔

(۱) حرام حیلوں کے ذریعے حرام کاموں کا قصد کیا جائے مثلاً کسی کو جان سے مار ڈالنے کے لئے کوئی حیلہ کیا جائے اس قسم کے حیلے کی ایک مثال یہ ہے کہ کوئی شخص جو حج کے لئے احرام باندھے ہوئے ہو، ایسا شکار کرنا چاہے جو حرم مکہ معظمہ میں ممنوع ہو، مگر اس کا مقصد کسی انسان کا قتل ہو۔ اس صورت میں یہ حیلہ بھی حرام ہے کیونکہ اصل حیلہ یعنی حرم میں محرم کے لئے شکار کرنا بذات خود حرام ہے اور اس کا مقصد بھی حرام ہے، وہ مقصد یہ ہے کہ بے گناہ انسان کو قتل کیا جائے۔

حیلہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ حیلہ بذات خود مباح ہو مگر اس کا مقصد حرام کام ہو۔ لہذا مقصد کی وجہ سے حیلہ بھی حرام ہو جائے گا جیسا کہ ڈاکہ ڈالنے اور بے گناہ انسانوں کو قتل کرنے کے لئے سفر کرنا۔

حیلہ کی تیسری قسم یہ ہے کہ وہ بذات خود مباح ہو مگر اس کا مقصد حرام کام ہو لہذا مقصد کی وجہ سے حیلہ بھی حرام ہو جائے گا، جیسا کہ ڈاکہ ڈالنے اور بے گناہ انسانوں کو قتل کرنے کے لئے سفر کرنا۔

حیلہ کی چوتھی قسم یہ ہے کہ ایک طریقہ شرعی کاموں کے لئے مقرر کیا گیا ہو مگر کوئی شخص اسے حرام کاموں کا ذریعہ بنا لے جیسے اقرار، بیع، نکاح اور ہبہ کے امور ہیں۔

حیلہ سازی بذریعہ اقرار کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی ایک وارث کو اپنا تمام مال دینے کا اقرار کرے تاکہ اس اقرار کے ذریعہ وہ دوسرے وارثوں کو اپنے جائز حصے سے محروم کر دے۔

بیع کے ذریعے حیلہ سازی یہ ہے کہ وہ کسی چیز کی فروخت کے سودے کو سود کا ذریعہ بنائے مثلاً وہ کوئی سامان ادھار سو پونڈ میں فروخت کرے پھر اسے اسّی پونڈ دے کر خرید لے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اسے اسّی پونڈ دیتا ہے مگر اس سے ایک سو پونڈ لے لیتا ہے۔

نکاح کے ذریعے حیلہ سازی کی مثال یہ ہے کہ وہ کسی عورت کے ساتھ اس مقصد سے نکاح کرے کہ اسے سابق شوہر کے لئے (جس نے اسے مغلظ طلاق دی ہو) حلال کر سکے۔ اس طرح اس کا مقصد اس کے ساتھ نکاح کرنا نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد اسے اس کا سابق شوہر کے لئے حلال قرار دینا ہے۔

ہبہ کے ذریعے حیلہ سازی کا طریقہ یہ ہے کہ ایک شخص کے بارے میں یہ مشہور ہو کہ وہ لوگوں سے ہبہ وصول کر کے قرض دیا کرتا ہے تو ایسے شخص کو ایک قرضخواہ کوئی چیز ہبہ کرے پھر مثلاً اس سے ایک سو پونڈ قرض کے طور پر حاصل کرے۔ ایسا فعل بظاہر ہبہ ہے مگر حقیقت میں یہ سود کی دوسری شکل ہے۔

امام ابن القیم دوسری اور تیسری قسم میں اس طرح فرق کرتے ہیں کہ دوسری قسم کبھی حرام کاموں کا سبب بنتی ہے تو کبھی جائز کاموں کا ذریعہ بھی ہوتی ہے مگر وہ شرعی کاموں کے لئے مقرر نہیں ہوتی لیکن تیسری قسم صرف شرعی کاموں کے لئے مخصوص ہوتی ہے۔

چوتھی قسم یہ ہے کہ طریقہ کار بذات خود ناجائز اور حرام ہو مگر اس کے ذریعے کسی شخص کا جائز حق حاصل کیا جائے یا کوئی برائی دور کی جائے۔ مثلاً ایک شخص کا دوسرے شخص پر کچھ حق ہو مگر وہ دوسرا شخص اس حق سے انکار کرے اور حقدار کے پاس کوئی گواہ اور دلیل نہ ہو۔ اس صورت میں وہ دو جھوٹے گواہ تیار کرے اور وہ گواہی دے کر حقدار کو اس کا حق دلوائیں۔

اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس کسی نے کوئی امانت رکھوائی ہو اور اس نے اس کے بدلے میں قرض دیا ہو۔ مگر وہ مقروض قرض سے انکار کر دے یا معاملہ اس کے برعکس ہو تو اس صورت میں وہ حلف اٹھائے کہ "اس نے میرے پاس کوئی چیز امانت نہیں رکھی ہے" یا اگر قرضخواہوں نے مقروض کی امانت دینے سے انکار کر دیا ہو تو اس صورت میں وہ یہ حلف اٹھائے کہ "میرے ذمہ اس کا کوئی قرضہ نہیں ہے۔"

ابن القیم اس چوتھی قسم پر رائے زنی کرتے ہوئے فرماتے ہیں "اس صورت میں ناجائز وسیلہ یا ذریعہ اختیار کرنے پر وہ گناہ گار ہوگا مگر اصل مقصد کے لحاظ سے وہ گناہ گار نہیں ہے۔ ایسی حالت کے لئے یہ حدیث شریف مذکور ہے۔

▪ تم اس شخص کو اس کی امانت واپس کرو جو تمہارے پاس امانت رکھے اور جو تمہارے ساتھ خیانت

کرے اس کے ساتھ تم خیانت کرو۔"

مذکورہ بالا اقسام کے بیان کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابن القیمؒ ان تمام حیلوں کو حرام سمجھتے ہیں جو حرام کام کا باعث بنیں خواہ وہ حیلے یا ذرائع بذات خود حرام ہوں یا مباح ہوں اسی طرح وہ ناجائز حیلے بھی حرام ہیں جو جائز اور حق کاموں کا سبب بنتے ہوں۔ اس صورت میں وہ صرف وسائل اور ذرائع کو حرام قرار دیتے ہیں۔ مقاصد کو حرام نہیں کہتے ہیں۔

ابن تیمیہ کی تقسیم

آپ سے پہلے آپ کے اُستاد محترم شیخ ابن تیمیہ بھی باطل اور حرام حیلوں اور ذرائع کا مفصل ذکر کر چکے ہیں لہٰذا ہم ان کے خیالات بھی اس مقصد کے لئے پیش کرتے ہیں کہ یہ پتہ چل سکے کہ وہ دونوں کہاں تک ایک دوسرے سے متفق ہیں اور کن باتوں میں ان دونوں کا اختلاف ہے؟

امام ابن تیمیہ اپنی کتاب " اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل " میں تحریر فرماتے ہیں " حیلوں کی کئی قسمیں ہیں۔

(۱) وہ حیلے جو بذات خود حرام ہوں اور حرام کاموں کا سبب بنیں مثلاً کوئی مرض الموت میں کسی خاص وارث کے لئے کسی مال کا اقرار کرے اور فروخت کرنے والا یہ دعوی کرے کہ اس نے فروخت کردہ شے کبھی نہیں دیکھی۔ اس سے اس کا مقصد یہ ہو کہ کسی خاص وارث کو کوئی چیز مل جائے اسی طرح طلاق اور فسخ بیع میں بھی ایسی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔"

مصنف کتاب کہتا ہے کہ " ابن تیمیہ کی مذکورہ بالا تحریر میں کچھ باتیں میری سمجھ میں نہیں آئیں کیونکہ اقرار، طلاق اور فسخ بیع، جیسا کہ انہوں نے ذکر کیا ہے، بذات خود حرام نہیں ہیں۔"

(۲) حیلوں کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ حیلے بذات خود مباح ہوں مگر وہ حرام کاموں کا ذریعہ بنیں جیسا کہ رہزنی کے لئے سفر کرنا، ابن تیمیہ نے ان دونوں قسموں کو ایسے " پوشیدہ راستے " کہا ہے جو حرام کاموں کا باعث بنیں۔ انہوں نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ جب ظاہری اور کھلم کھلا طریقوں کے ذریعہ حرام کاموں کا ارتکاب ممنوع ہو تو پوشیدہ طریقوں کے ذریعے ان کا ارتکاب بدرجۂ اولی حرام ہے[1]۔

(۳) تیسری قسم یہ ہے کہ وہ طریقے اور حیلے بذات خود حرام ہوں مگر ان کے ذریعے کسی کا حق دلوایا جائے یا کسی برائی کو دور کیا جائے مثلاً کوئی قرض خواہ دو جھوٹے گواہوں کے ذریعے سے یہ گواہی دلوا دے کہ اس کا مدعا علیہ پر قرضہ واجب الادا ہے اس صورت میں قرضہ واپس لینا اس کا جائز حق ہے مگر وہ

۱؎ اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۸۵، ۸۶

دونوں گواہ اس کے بارے میں کچھ نہیں جانتے ہیں (اس لئے ذریعہ اور حیلہ حرام ہے) اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو قرض دیا ہو اس کے بعد اسی مقروض شخص نے اس کے پاس کوئی امانت رکھوائی اس عرصہ میں قرض خواہ سے قرض کا مطالبہ کیا مگر وہ قرضدار شخص قرضہ سے صاف انکار کر دے، اس کے بدلے میں قرض خواہ بھی یہ انکار کر دے کہ اس کے پاس قرضدار کی کوئی امانت رکھی ہوئی ہے یا کوئی اپنا پہلا قرضہ صحیح شہادتوں کے ذریعے وصول کرے مگر دوسرے قرضے پر اس کی گواہی موجود نہ ہو تو دوسرے قرضے پر جھوٹے گواہوں سے اپنا قرضہ وصول کرے (اس صورت میں قرض اس کا جائز حق ہے مگر اس کو وصول کرنے میں اس نے ناجائز طریقہ استعمال کیا) اس لئے یہ تمام کارروائی حرام ہوئی کیونکہ اس میں اپنی یا دوسرے کی دروغ گوئی شامل ہے اور دروغ گوئی قطعی طور پر حرام ہے[1]

(۴) شریعت نے جس چیز کو حرام قرار دیا ہو اسے حلال کرنے کی کوشش کی جائے محض اس بنا پر کہ شریعت نے اسے بعض وجوہات کی بنا پر مباح قرار دیا ہو یا فرض کام کو ساقط کرنے کی کوشش کی جائے محض اس وجہ سے کہ اس کی کسی سبب سے گنجائش نکالی جائے لہذا حیلہ ساز اس گنجائش اور اس کے سبب سے فائدہ اٹھا کر شرعی احکام میں تبدیلی کی کوشش کرتا ہے۔ اس قسم میں حیلہ اور اس کے مقاصد دونوں بذات خود جائز ہوتے ہیں مگر وہ دونوں ایک دوسرے سے مل کر حرام بن جاتے ہیں اس کی واضح مثال یہ ہے کہ ایسی عورت سے نکاح کیا جائے جسے اپنے سابق شوہر کی طرف سے مغلظ طلاقیں مل چکی ہوں تاکہ وہ اپنے سابق شوہر کے لئے اس کی طلاق کے بعد حلال ہو سکے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ کوئی شخص روزہ نہ رکھنے کے بہانے سے ماہ رمضان میں سفر اختیار کرے۔ پہلی مثال میں حرام چیز کو حلال کیا گیا ہے اور دوسری مثال میں ایک فرض کام کو چھوڑنے کی کوشش کی گئی ہے۔

(۵) پانچویں قسم یہ ہے کہ اپنے حق کا بدلہ حاصل کرنے یا بعینہ اپنے حق کو خیانت کے ذریعے حاصل کرنے کی کوشش کی جائے مثلاً کسی کے پاس کوئی مال امانت رکھا ہوا ہو اور وہ اپنے حق کے بدلے میں اس مال پر قبضہ کرے یا وہ یہ سمجھے کہ وہ اس کا مستحق ہے۔ اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ ایک آدمی کو تھوڑی اجرت پر کوئی کام دیا جائے اور اس کام کی صحیح اجرت مقرر کردہ اجرت سے زیادہ ہو تو وہ ناجائز ذریعے سے اپنی پوری اجرت اس کام میں سے نکال لے تو یہ طریقہ بھی حرام ہے۔"

اگر ہم امام ابن القیمؒ کی قسموں کا ان کے شیخ ابن تیمیہ کی تقسیم سے مقابلہ اور موازنہ کریں تو یہ پتہ

---

[1] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۸۵، ۸۶

چلے گا کہ ابن القیّم اس موضوع میں اپنے استاد سے بہت متاثر ہیں انہوں نے بھی اتنی قسمیں ذکر کی ہیں جو ان کے اُستاد محترم نے بیان کی ہیں البتہ شیخ ابن تیمیہ نے ایک پانچویں قسم کا اضافہ کیا ہے مگر اسے ابن القیّم کی چوتھی قسم میں شامل کیا جا سکتا ہے یعنی ناجائز اور حرام ذریعے سے کوئی حق حاصل کیا جائے یا کوئی برائی دور کی جائے۔

ہم یہ بھی مشاہدہ کرتے ہیں کہ امام ابن القیّم نے جو مثالیں بیان کی ہیں وہ بعینہٖ وہی ہیں جو ان کے شیخ ابن تیمیہ نے تحریر کی ہیں مثلاً دو جھوٹے گواہوں کو پیش کرنا اور امانت سے انکار کرنا ایسی مثالیں ہیں جو ابن القیّم نے اپنے استاد کی کتاب سے اخذ کی ہیں۔ پھر قابل ملاحظہ بات یہ بھی ہے کہ آپ نے حیلوں کو رد کرنے کے لئے جو دلائل بیان کئے ہیں' وہ بھی بعینہٖ وہی ہیں جو ان کے استاد محترم نے بیان کئے تھے صرف تھوڑی سی تبدیلی کی گئی ہے حیلوں کی تردید میں انہوں نے نہایت عمدہ عقلی دلائل بیان کئے ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ دین و مذہب کے لئے زبردست خطرہ ہیں ان سے ان کی مجتہدانہ شخصیت اُبھر کر بہت نمایاں ہو جاتی ہے۔

بہر حال اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ شیخ ابن تیمیہ نے اس بحث کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے اور شرعی حیلوں کو بالعموم باطل کرنے اور تحلیل (حلالہ) کے مسئلہ کی بالخصوص تردید کرنے کی مقدور بھر کوشش کی ہے اس مقصد کے لئے انہوں نے ایک کتاب لکھی جس کا نام ہے " اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل "

جائز حیلے

حرام حیلوں کا تذکرہ کرنے کے بعد یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم مباح اور جائز حیلوں کو بیان کریں۔

امام ابن القیّم فرماتے ہیں" جائز حیلوں کی کئی قسمیں ہیں۔

پہلی قسم یہ ہے کہ حیلے بھی جائز ہوں اور جن کا وہ ذریعہ بنیں وہ مقاصد بھی جائز ہوں اس میں وہ تمام معاملات شامل ہیں جو شرعی طریقوں سے ادا کئے جائیں جیسے بیع، اجارہ، مساقاۃ مزارعت وکالت، اس قسم میں وہ تمام حیلے بھی شامل ہیں جو نفع حاصل کرنے اور نقصان سے بچنے کے لئے اختیار کئے جاتے ہیں مثلاً کافروں کی قید سے رہائی حاصل کرنا بلکہ ان سے اپنے مال و دولت کو بچانے کے لئے جو حیلے اختیار کئے جائیں وہ سب جائز ہیں اس طرح دشمنان اسلام کو قتل کرنے اور ان کے مال و دولت پر قبضہ کرنے کے لئے ہر قسم کا حیلہ کرنا جائز ہے۔

ابن القیّم فرماتے ہیں" ہم نے اور بزرگان سلف نے جن حیلوں کی مذمت کی ہے ان میں یہ

قسم (کافروں کو نقصان پہونچانے کے حیلے) شامل نہیں ہیں بلکہ اگر کوئی ان لوگوں کے خلاف کوئی اچھی تدبیر اور اچھے حیلے سے کام نہیں لے سکا تو وہ عاجز اور ناکارہ سمجھا جاتا ہے اور جو اس قسم کے حیلوں سے واقف ہو وہ زیادہ سمجھدار اور مدبّر و عاقل خیال کیا جاتا ہے بالخصوص جنگ کے زمانے میں اس کی ضرورت زیادہ محسوس ہوتی ہے کیونکہ لڑائی چالبازی کا دوسرا نام ہے[1]

(۲) جائز طریقے سے اپنا حق حاصل کرنے یا دشمن کے ظلم کو دور کرنے کے لئے ایسے حیلے اختیار کرنا جو اس مقصد کے لئے مقرر نہ ہوں بلکہ دوسرے کاموں کے لئے مقرر ہوں، لیکن ان کے ذریعے کوئی اپنا جائز مقصد کرنے کی کوشش کرے یا وہ طریقے ایسے ہوں کہ وہ اس مقصد کے لئے مقرر تو ہوں لیکن وہ اس قدر پوشیدہ ہوں کہ اسے عام آدمی نہ سمجھ سکے۔

پہلی اور دوسری قسم میں یہ فرق ہے کہ پہلی قسم کے حیلے اور اسباب براہ راست مقصد کو حاصل کرنے کے لئے مقرر ہوتے ہیں مگر دوسری قسم کے حیلے دراصل دوسرے کاموں کے لئے مقرر ہوتے ہیں لیکن بالواسطہ اور پوشیدہ طور پر وہ خاص کام بھی جائز طریقے سے پورا ہو سکتا ہو، پہلی قسم کے حیلے واضح اور غیر مبہم ہیں مگر دوسری قسم کے حیلے پوشیدہ ہیں۔

امام ابن القیمؒ نے ایسے جائز حیلوں کی مثالیں پیش کی ہیں اس طرح ایک ۱۱۷ سو ستر مثالیں ہوگئی ہیں اور وہ آپ کی کتاب اعلام الموقعین کے تیسرے حصے کے صفحات از ۳۴۵ تا ۲۷۷ میں مذکور ہیں یہ کتاب مصر کے مطبعۃ الکردی میں چھپی ہے۔ آپ نے اس قسم کی جو مثالیں پیش کی ہیں ان میں سے ایک مثال یہ بھی ہے کہ اگر مالک مکان کو یہ اندیشہ ہو کہ کرایہ دار غائب ہو جائے گا اور اس کی غیر حاضری کی وجہ سے وہ اپنے گھر پر دوبارہ قبضہ نہیں کر سکے گا۔ تو اس کا حیلہ (یا صحیح طریقہ) یہ ہے کہ وہ اس مکان کو کرایہ دار کی بیوی کے ہاتھ اجرت پر دے اور شوہر کو اس بات کا ضامن بنائے کہ جب کرایہ پر لینے کی مدت ختم ہو جائے تو وہ اسے واپس کر دے[2]

آپ کے کلام سے یہ پتہ چلتا ہے کہ آپ ان حیلوں کو اس صورت میں جائز سمجھتے ہیں جبکہ وہ بذات خود جائز ہوں اور ان کا مقصد کسی حرام کام کا ارتکاب نہ ہو۔ اس صورت میں وہ اس بات کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے کہ آیا وہ حیلہ جائز کاموں کے لئے براہ راست مقرر کیا گیا ہو، جیسے کہ بیع اور دیگر معاملات ہیں، یا وہ پوشیدہ حیلے ہوں اور براہ راست ان کے کاموں کے لئے مقرر نہ ہوں بلکہ حیلوں کے معاملے میں آپ سب سے زیادہ اہمیت اس بات کو دیتے ہیں کہ ان میں حرمت اور برائی کا کوئی پہلو نہ ہو اگر حیلوں اور مقاصد دونوں کے جمع ہونے سے حرمت پیدا ہو جائے تو وہ حیلہ بھی حرام ہو جاتا ہے جیسا کہ کسی عورت کے ساتھ اس مقصد کے لئے نکاح

---

[1] [2] اعلام الموقعین ج ۳۔ ص ۲۴۵ و ص ۲۵۵۔

کیا جائے کہ اسے اس کے سابق شوہر کے لئے حلال کیا جائے' اس صورت میں نکاح کا حیلہ بھی جائز اور عورت کا اپنے سابق شوہر کے لئے حلال ہونا بھی جائز ہے مگر حیلہ اور مقصد دونوں کے اجتماع کی وجہ سے یہ نکاح باطل اور حرام ہوگا کیونکہ کسی عورت کو حلال کرنے کے مقصد سے نکاح کرنا حرام ہے۔

حیلہ سازوں کے دلائل کا رد

حیلہ سازوں نے اپنے شرعی حیلوں کو ثابت کرنے کے لئے چند دلائل پیش کئے ہیں ان میں چند اہم دلائل کو پیش کر کے ان کی تردید کی جائے گی۔

سب سے پہلے وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں۔" قرآن کریم میں آیت مذکور ہے۔

وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ۔ "تم اپنے ہاتھ میں ایک جھاڑو لے کر اس سے مارو اور قسم کو مت توڑو"

إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ ۝ بے شک ہم نے انہیں صبر کرنے والا پایا ہے وہ اچھے بندے

(پارہ ۲۳ سورۃ ص ۴۴) تھے اور حقیقت میں وہ اللہ کی طرف رجوع کرنے والے تھے۔

اس آیت کریمہ میں اس واقعہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ حضرت ایوب علیہ السلام نے کسی بات سے ناراض ہو کر یہ قسم کھالی تھی کہ وہ اپنی عورت کو سو ضربیں لگائیں گے۔ لہذا اللہ نے انہیں یہ اجازت دے دی کہ وہ جھاڑو کے ذریعے انہیں مار کر اپنی قسم کو پورا کرلیں۔ ان کے لئے ضروری یہ تھا کہ وہ الگ الگ سو دفعہ انہیں مارتے تاہم اللہ تعالیٰ نے انہیں یہ حیلہ بتا کر ان کا کام پورا کیا۔"

اس دلیل کا جو جواب شیخ ابن تیمیہ نے دیا تھا اسے ابن القیمؒ نے بھی نقل کیا ہے جو مندرجہ ذیل ہے آپ فرماتے ہیں " مذکورہ بالا آیت کریمہ کوئی حیلہ نہیں ہے بلکہ اگر کوئی یہ قسم کھائے کہ " وہ اپنی بیوی کو سو دفعہ مارے گا" تو اس مسئلہ کے بارے میں فقہاء کے دو قول ہیں۔

(۱) اس مرد کے لئے مارنا ضروری ہو گیا ہے خواہ وہ مجموعی طور پر مارے یا منفرد طور پر مارے اس صورت میں یہ آیت کریمہ ہمارے موافق ہے (کیونکہ اس میں مجموعی طور پر مارنے کا حکم دیا گیا ہے) لہذا یہ حیلہ نہیں ہے کیونکہ حیلہ اسے کہتے ہیں کہ لفظ کو اس کے اصل مفہوم سے تبدیل کیا جائے۔

(۲) بعض فقہاء یہ کہتے ہیں کہ اسے اسی طرح مارنا چاہیے جو روزمرہ استعمال میں سمجھا جائے۔ یعنی الگ الگ مارا جائے اس صورت میں بھی وہ حکم ہمارے لئے حجت نہیں بن سکتا جو ہماری شریعت کے خلاف ہو خواہ یہ ہم کہیں کہ ہم سے پہلے لوگوں کی شریعت ہماری شریعت نہیں بن سکتی یا ہم یہ کہیں کہ جب پہلے پیغمبروں کی شریعت ہماری شریعت کے خلاف نہ ہو' تو ہم اسے اپنی شریعت سمجھتے ہیں دونوں صورتوں میں یہ دلیل ہمارے لئے قابل قبول نہیں ہے کیونکہ یہ تو سب کو معلوم ہے کہ یہ حکم حضرت ایوب علیہ السلام کے زمانے

میں انہیں دیا گیا تھا جو ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت سے بہت پہلے گزرے تھے۔ اس صورت میں ہم اسی وقت اسے قابل قبول سمجھ سکتے ہیں جب کہ یہ حکم ہماری شریعت کے خلاف نہ ہو چونکہ یہ حکم ہماری شریعت کے خلاف ہے اس لئے حجت اور قابل عمل نہیں ہو سکتا ہے[1]

دوسری دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ قرآن کریم میں یہ مذکور ہے۔

دوسری دلیل كَذٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ۔ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ۔ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ (پارہ ۱۳ سورہ یوسف)

ترجمہ (ہم نے اس طرح (حضرت) یوسف علیہ السلام کے لئے تدبیر کی۔ کہ وہ اپنے بھائی کو بادشاہ کی اطاعت میں نہیں لے سکتا تھا جب تک کہ اللہ کی مشیت نہ ہو ہم جس کو چاہیں اس کے درجات بلند کرتے ہیں اور ہر عالم کے اوپر ایک اہل علم ہوتا ہے)

مذکورہ بالا آیت کریمہ کے حوالے سے وہ یہ کہتے ہیں کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنے بھائی کے سامان میں شاہی پیمانہ اس لئے رکھ دیا تھا کہ اس حیلے سے وہ اپنے بھائیوں سے اپنے حقیقی بھائی کو نکال سکیں یہ ایسا حیلہ ہے جس کی تعریف خدا نے بھی کی ہے اور واضح کیا ہے کہ یہ حیلہ خدا کے ارادہ اور اس کی تدبیر سے تکمیل کو پہونچا تھا"

امام ابن القیم نے اس استدلال کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے "حضرت یوسف علیہ السلام نے یہ کام اپنے بھائی کی رضامندی سے کیا تھا بلکہ ان دونوں کی رضامندی سے یہ کام ہوا تھا (اس لئے یہ حیلہ نہیں ہے) چنانچہ حضرت کعب اس قصہ کی تشریح اس طرح فرماتے ہیں۔

" جب حضرت یوسف علیہ السلام نے ان سے کہا "میں تمہارا بھائی ہوں" انہوں نے عرض کیا۔ "میں آپ سے کبھی جدا نہیں رہوں گا" اس پر حضرت یوسف نے فرمایا "مجھے معلوم ہے کہ میرے والد محترم میری وجہ سے پریشان ہیں اگر میں تمہیں روک لوں گا تو ان کی پریشانی بڑھ جائے گی اور یہ صورت بھی اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے جبکہ میں تمہیں کسی برے الزام میں بدنام کروں اور تم پر وہ الزام لگاؤں جسے برداشت نہیں کیا جا سکتا۔

آپ کے بھائی کہنے لگے " مجھے اس (بدنامی) کی پروا نہیں ہے آپ جو طریقہ چاہیں، اختیار کریں میں آپ سے کبھی جدا نہیں ہوں گا" اس پر حضرت یوسف نے فرمایا۔

" میں یہ پیمانہ تمہارے سامان میں پوشیدہ طور پر رکھ دوں گا پھر تم پر کھلا کھلا چوری کا الزام

---

[1] اقامۃ الدلیل ص ۱۵ اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۷۰

لگاؤں گا تاکہ میں اپنے پاس رکھ سکوں۔" انہوں نے کہا "آپ ایسا ہی کیجئے۔"

اپنے بھائی کی اجازت سے انہوں نے یہ کام کیا لہٰذا جب یہ صورتِ حال ہو تو یہ جائز حیلہ سمجھا جائے گا کیونکہ حق دار نے اس کی اجازت دے دی تھی اور اس پر اپنی رضامندی کا اظہار کر دیا تھا۔ نیز یہ حیلہ ایسا ہے کہ جس میں خدا کی اطاعت مضمر ہے کیونکہ اس حیلے کے ذریعے دو بھائیوں کے درمیان صلہ رحمی پیدا ہوتی ہے۔[1]

تیسری دلیل صحیح بخاری میں حضرت ابوہریرہ اور حضرت ابوسعید کی روایت سے یہ حدیث مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو خیبر کے علاقہ کا حاکم بنایا وہ آپ کے پاس نہایت عمدہ کھجور لایا۔" آپ نے دریافت کیا "کیا خیبر کی تمام کھجوریں ایسی ہوتی ہیں اس نے کہا "ہم اس قسم کی ایک صاع (پیمانہ) کے برابر کھجوروں کو دو صاع پیمانہ کے برابر (خراب) کھجوروں کے بدلے میں حاصل کرتے ہیں اس طرح ہم اس قسم کی دو صاع کھجوروں کو تین صاع کے بدلے میں بھی حاصل کرتے ہیں" آپ نے فرمایا "تم ایسا کام نہ کیا کرو بلکہ تمام (خراب کھجوروں) کو دراہم کے بدلے فروخت کیا کرو پھر ان دراہم کے ذریعے عمدہ کھجوریں خرید لیا کرو۔"

اس حدیث شریف سے یہ پتہ چلا کہ چونکہ کھجور کو زائد کھجور کے بدلے میں خرید و فروخت کرنا سودی کاروبار ہے، اس لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ایک حیلہ بتایا کہ خراب کھجور کو درہم کے بدلے فروخت کر دیا جائے پھر ان درہموں سے کھجوریں خریدی جائیں اس طرح اصل مقصد حاصل ہو سکتا ہے۔"[2]

اگر بنظر حقیقت دیکھا جائے تو یہ حدیث ان حیلہ سازوں کے لئے دلیل نہیں بن سکتی کیونکہ اس کا اصل مفہوم یہ ہے کہ ایک قسم کی کھجور قیمت لے کر فروخت کی جائے اور دوسری قسم کی کھجور قیمت دے کر خریدی جائے جس کا مطلب یہ ہے کہ انہیں خرید و فروخت کا صحیح طریقہ بتایا گیا ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صرف صحیح قسم کی خرید و فروخت کی اجازت دے سکتے تھے لہٰذا اس سودے میں کونسی قباحت کی بات ہے؟ جبکہ فروخت کرنے کا مقصد قیمت حاصل کرنا ہو اور خریدنے والے کا مقصد جنس کو خریدنا ہو لہٰذا اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ سودا کرنے والا ایک قسم کا سودا کریں یا دو قسم کے سودے کریں کیونکہ اگر کسی کے ہاتھ میں صرف جنس ہی موجود ہو اور وہ دوسری جنس خریدنا چاہے، اور اس کے پاس اسے خریدنے کے لئے قیمت نہ ہو تو اس کے لئے سوائے اس کے اور کوئی چارہ کار نہیں ہے کہ وہ اپنی جنس کو فروخت کر کے اس کی قیمت حاصل کرے اور پھر اس قیمت کے ذریعے سے دوسری جنس کو خریدے۔ چنانچہ حضرت

۱۔ اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۹۸ و روح المعانی از آلوسی ۱۳/۲۳ - ۲۵

۲۔ اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۱۵۲ و اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۵۷ -

بلال نے یہی طریقہ اختیار کیا تھا انہوں نے خیبر کی کھجوروں کو درہم لے کر فروخت کیا تھا۔ یہ جائز اور شرعی بیع تھی اس کے بعد انہوں نے درہم دے کر دوسری قسم کی کھجوریں خرید لی تھیں اس لئے جب انہوں نے اسے فروخت کیا تھا تو ان کا اس سے مقصد قیمت حاصل کرنا تھا اور جب وہ گاہک بنے، تو اس سے اُن کا مقصد جنس کو حاصل کرنا تھا لہٰذا اس حدیث میں کسی قسم کا حیلہ نہیں ہے۔[1]

شیخ ابن تیمیہ نے حدیث مذکور کے یہ الفاظ ذکر کر کے پھر ان کی تشریح فرمائی ہے وہ الفاظ یہ ہیں "تم تمام (کھجوروں) کو دراہم کے بدلے فروخت کر دو پھر ان دراہم سے عمدہ کھجوریں خرید لو" آپ اس کی تشریح میں فرماتے ہیں "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مخصوص حکم میں مقید نہیں کیا ہے بلکہ آپ کی مراد مطلق خرید و فروخت ہے۔ بیع مطلق کا مفہوم یہ ہے کہ کسی چیز کو کسی شرط و قید کے بغیر فروخت کر دیا جائے اس میں یہ شرط نہ ہو کہ جنس فروخت کرنے والے کو واپس کر دی جائے گی اور نہ یہ شرط ہو کہ کسی دوسرے معاہدہ کے ساتھ قیمت گاہک کو واپس کر دی جائے گی"۔[2]

چوتھی دلیل ارباب حیل (حیلہ ساز) یہ کہتے ہیں "حیلے مبہم اور ذو معنے الفاظ کی طرح مبہم ہوتے ہیں چونکہ مبہم اور ذو معنے بات کرنا جائز ہے اس لئے اس قسم کے افعال بھی جائز ہو سکتے ہیں بلکہ مبہم الفاظ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا ہے "مبہم الفاظ کے ذریعے جھوٹ سے نجات مل سکتی ہے"۔

امام ابن القیم نے اس استدلال کی مخالفت کرتے ہوئے فرمایا ہے "تعریض کے مبہم الفاظ ادا کرنا مطلقاً جائز نہیں ہیں اگر ایسے مبہم الفاظ حرام کو جائز قرار دیں یا فرائض کو ساقط کر دیں یا حقوق کو باطل کر دیں تو ان کا بولنا حرام ہے لیکن اگر ان کے ذریعے کسی کے ظلم سے نجات حاصل کرنی مقصود ہو تو اس صورت میں ایسے الفاظ جائز ہیں جیسا کہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام نے ایک مرتبہ (ایک ظالم بادشاہ کے سامنے (اپنی بیوی کے بارے میں) یہ کہا "یہ میری بہن" ہے یا اگر مبہم الفاظ کے ذریعے حق کو غالب کرنا اور باطل کو مغلوب کرنا مقصود ہو، تو ایسے الفاظ ادا کئے جا سکتے ہیں جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ایک دفعہ فرمایا تھا "اِنّی سقیم" (میں بیمار ہوں) اور دوسری مرتبہ (اپنی قوم کے سامنے بت شکنی کرنے کے بعد) یہ فرمایا تھا "ان کے بڑے نے یہ کام کیا" اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاص مصلحت کے پیش نظر غزوات میں مبہم الفاظ ادا کرتے تھے۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۸۲ [2] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۱۵۳۔

پانچویں دلیل ارباب حیل (حیلہ ساز) یہ کہتے ہیں "حیلہ کرنا باطنی کام ہے اور ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم لوگوں کا ان کی ظاہری حالت کے مطابق فیصلہ کریں ان کے باطن کو نہ دیکھیں"

شیخ ابن تیمیہ نے اسی دلیل کا دو طریقوں سے جواب دیا ہے۔

(۱) لوگوں کی ظاہری حالت پر فیصلہ کرنے کا جو حکم دیا گیا ہے تو اس کا تعلق ان کے باہمی معاملات سے ہے لیکن جہاں تک ان کا اپنے پروردگار سے تعلق ہے اس کا دارومدار ان کے حقیقی مقاصد اور ان کی نیتوں پر ہے لہذا اگر کسی کے ظاہری اعمال اچھے ہوں گے اور اس کی نیت بد ہوگی تو لوگ اس کی ظاہری حالت کو دیکھ کر اسے اچھا سمجھیں گے مگر درحقیقت وہ منافق کی طرح اپنے پروردگار کا وفادار نہیں ہوگا اسی طرح جو معاملات میں حیلہ سازی کرتا ہے اس کا ظاہر اچھا ہے مگر مقصد اور باطن کے لحاظ سے وہ برا ہے۔

(۲) اس کی تردید کے لئے دوسری دلیل یہ ہے کہ ہم ظاہری حالت کو اس وقت تک تسلیم کرتے ہیں جب تک کہ ہمیں یہ ثبوت نہ ملے کہ ظاہری حالت باطن کی مخالف نہیں ہے لیکن اگر ہمیں کوئی ایسا ثبوت مل جائے تو باطن کا لحاظ رکھیں گے کیونکہ جب ہم کسی کے بارے میں کوئی فیصلہ کرتے ہیں تو اس توقع پر یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اس کی ظاہری حالت اس کے باطن کا آئینہ ہے" پھر انہوں نے یہ مثال پیش کی ہے۔

" گھٹیا درجے کا ایک شخص اعلیٰ خاندان کی ایک لڑکی سے تین درہم سے کم مہر پر نکاح کرتا ہے اور پھر اسے طلاق دے دیتا ہے۔ اس صورت میں ہم ان ظاہری حالات کو دیکھ کر یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اس ذلیل شخص نے یہ نکاح اس عورت کو دوسرے کے لئے حلال کرنے کے لئے کیا ہے، اس کے ساتھ ہمیشہ کے رشتہ زوجیت میں منسلک ہونے کے لئے نہیں کیا ہے" ۱

یہ چند اہم دلائل ہیں جو شرعی حیلوں کے حامیوں نے قرآن و سنت اور عقل کا سہارا لے کر پیش کئے ہیں جن کی پُرزور تردید شیخ ابن تیمیہ و ابن القیم نے کی ہے۔ اس کے بعد اس کے حامیوں کے لئے کوئی جواز باقی نہیں رہتا ہے۔ حیلوں کے حامیوں کے دلائل پیش کرنے کے بعد اب ہم ان کے مخالفوں کے دلائل پیش کرتے ہیں۔

حیلوں کے خلاف دلائل حیلوں کے خلاف شرعی دلائل بے شمار ہیں ان کی مخالفت میں قرآن حدیث اقوال صحابہ اور اقوال ائمہ کرام کو پیش کیا جاسکتا ہے ان میں سے چند اہم دلائل بیان کئے جاتے ہیں۔

---

۱ اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۱۵۳ - ۱۵۴ -

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

مکروفریب کی مذمت

(۱) اِنَّ المنافقین یُخادِعُونَ اللّٰہ وھُوَ خادعھم

(درحقیقت منافق لوگ اللہ کو دھوکا دیتے ہیں اور اللہ خود ان کو فریب میں مبتلا کرتا ہے)۔

(۲) و اِن یرِیدُوا اَن یَخدعُوكَ فَاِنَّ حَسبَكَ اللّٰہ

(اگر وہ چاہیں کہ وہ تمہیں دھوکا دیں تو اللہ تمہارے لئے کافی ہے)

مذکورہ بالا آیت سے یہ ثابت ہے کہ دھوکا دینا قابل مذمت ہے دھوکا یہ ہے کہ کسی کام میں بھلائی اظہار کیا جائے مگر اندرونی طور پر برائی کی جائے یہ بات شارع علیہ السلام کو پسند نہیں ہے کیونکہ اس میں تلون اور فریب ہے، دھوکا معاملات میں بھی ہوتا ہے جبکہ سودا کرنے والے بظاہر کچھ کہتے ہیں اور اندرونی طور پر اس کے خلاف کام کرتے ہیں ایسے معاملات کو بھی دھوکے میں شامل کیا جاتا ہے اور یہ مذموم حیلہ کہلاتے ہیں مثلاً کوئی شخص جو بظاہر خرید و فروخت کرے اور اندرونی طور پر اس کا کاروبار سود پر مبنی ہو تو یہ کھلم کھلا دھوکا اور فریب ہے اس طرح اگر کوئی زبان سے تو یہ کہے "میں نے فلاں عورت سے نکاح کیا" مگر اس کا اندرونی مقصد یہ ہو کہ اسے اس کے سابق شوہر کے لئے حلال کرنے کی صورت نکالے تو یہ طریقہ فریب پر مبنی ہے لہٰذا خرید و فروخت کے پردے میں سود لینا اور نکاح کرکے حلالہ کرنا دھوکا اور فریب ہے جو نہایت برا کام ہے[1]

قرآن کریم میں مذکور ہے۔

اِنَّا بَلَوْنَاھُم کما بَلَوْنا اَصحابَ الجنّۃ اِذ اَقسمُوا لَیَصرِمُنّھا مُصبِحِین۔	درحقیقت ہم نے انہیں اس طرح آزمایا جس طرح ہم نے باغ والوں کو آزمایا تھا۔ جب انہوں نے قسم کھائی کہ وہ صبح تک باغ کے پھل چن چکے ہوں گے۔
(پارہ ۲۹ ۔ سورۃ قلم)	

مذکورہ آیت میں ان لوگوں کے واقعہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ ان باغ والوں نے راتوں رات باغ سے پھل اس لئے چن لئے تھے کہ کہیں غریب اور فقراء بھی ان کے پاس آکر حصہ نہ طلب کریں اس لئے انہوں نے یہ حیلہ نکالا کہ پھلوں کو راتوں رات چن لیا جائے[2]

ایک دلیل یہ ہے قرآن کریم میں مذکور ہے۔

ولقد عَلِمتُمُ الّذِین اعتدوا منکم فی السّبتِ فقلنا لھم کونوا قِرَدَۃً خاسِعین ۰

(تمہیں ان لوگوں کا علم ہو گیا ہے جنہوں نے سبت (ہفتہ) کے دن زیادتی کی تھی تو ہم نے انہیں یہ کہہ دیا تھا کہ تم ذلیل بندر ہو جاؤ)

---

[1] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۱۳ [2] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۱۶۲، ۱۶۷

(۲) یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ آمِنُوْا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَکُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ نَّطْمِسَ وُجُوْھًا فَنَرُدَّھَا عَلٰی اَدْبَارِھَا اَوْ نَلْعَنَھُمْ کَمَا لَعَنَّا اَصْحَابَ السَّبْتِ ۔

اے اہل کتاب! تم اس پر ایمان لاؤ جو ہم نے نازل کیا یہ تمہارے ساتھ (کی کتاب) کی تصدیق کرتا ہے۔ اس سے قبل (ایمان لے آؤ) جبکہ ہم چہروں کو مسخ کرکے انہیں پیچھے کی طرف لوٹا دیں یا ان پر اسی طرح لعنت کریں جس طرح ہم نے سبت والے یہودیوں کو ملعون کیا تھا۔

(۳) وَاسْأَلْھُمْ عَنِ الْقَرْیَةِ الَّتِیْ کَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ اِذْ یَعْدُوْنَ فِی السَّبْتِ اِذْ تَاْتِیْھِمْ حِیْتَانُھُمْ یَوْمَ سَبْتِھِمْ شُرَّعًا وَّیَوْمَ لَا یَسْبِتُوْنَ لَا تَاْتِیْھِمْ کَذٰلِکَ نَبْلُوْھُمْ بِمَا کَانُوْا یَفْسُقُوْنَ ۰ (پارہ ۱۰)

تم ان سے ان گاؤں والوں کے بارے میں دریافت کرو جو سمندر پر آباد تھا۔ وہ سبت میں (ہفتہ کے آرام کا دن نافرمانی کرتے تھے) کیونکہ ان کی مچھلیاں سبت کے دن (سمندر میں) بہت آتی تھیں اور جب سبت کا دن گزر جاتا تھا تو وہ مچھلیاں نہیں آتی تھیں چونکہ وہ نافرمانی کرتے تھے اس لئے ہم انہیں آزماتے تھے۔

حیلوں کی سخت سزا

ان آیات کی شان نزول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہودیوں کو آزمانے کے سبت (ہفتہ) کے دن شکار کرنا منع فرمایا تھا چونکہ مچھلیاں سمندر میں سبت کے دن آیا کرتی تھیں اور دوسرے دنوں میں نہیں آتی تھیں اس لئے انہوں نے یہ حیلہ کیا کہ وہ جمعہ کے دن اپنے جال بچھا دیتے تھے یا سبت سے پہلے خندقیں کھود دیتے تھے تاکہ مچھلیاں ان خندقوں میں چلی جائیں۔ جب اتوار کا دن آتا تو وہ مچھلیاں نکال لیتے تھے۔ اللہ نے ان کے اس قسم کے حیلے کو بھی نافرمانی اور قانون شکنی قرار دیا اور سزا کے طور پر انہیں بندروں کی صورت میں مسخ کیا اور انہیں اپنی رحمت سے دور کیا۔

اس واضح مثال اور دلیل سے تمام مذہبی حیلے اور مذہبی احکام کو توڑ مروڑ کر اختیار کرنے کی ہر صورت باطل ہو جاتی ہے کیونکہ حرام چیز حرام رہے گی خواہ اس کی شکل و صورت کو تبدیل کر دیا جائے کیونکہ اللہ سے کوئی چیز پوشیدہ نہیں رہتی ہے۔

مسخ کر دینے کی سزا

شیخ ابن تیمیہ فرماتے ہیں "جناب ابوبکر لآجری کے سامنے بعض ایسے حیلوں کا تذکرہ آیا جن کے ذریعے سود کو جائز قرار دیا گیا تھا تو انہوں نے فرمایا "یہودیوں نے اس قسم کے جرائم کا ارتکاب نہیں کیا تھا لیکن وہ (اس سے کم جرم پر بھی) بندروں کی شکل میں مسخ کر دیے گئے تھے۔"

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شیخ ابوبکر سودی حیلوں اور ان جیسے طریقوں کو یہودیوں کے ان حیلوں سے زیادہ شدید جرائم سمجھتے تھے جو انہوں نے سبت کے دن شکار کے فوائد حاصل کرنے کے لئے اختیار

تھے۔ ان کا جرم کم درجے کا تھا تاہم اس کی سزا انہیں یہ دی گئی کہ انہیں بندروں کی شکل وصورت میں مسخ کر دیا گیا۔

انہی حیلوں کی تردید کرتے ہوئے امام ابو یعقوب الجوزجانی فرماتے ہیں۔

"بنو اسرائیل کی شکل وصورت اس وجہ سے مسخ ہو گئی تھی کہ انہوں نے اللہ کے حکم کے خلاف یہ حیلہ اختیار کیا کہ انہوں نے پہلے سے مچھلیوں کے لئے گڑھے کھود لئے تھے تاکہ مچھلیاں اتوار کے دن تک وہاں سے نکل کر باہر نہ جا سکیں۔ اس طرح وہ انہیں بعد میں پکڑ لیا کرتے تھے۔"[1]

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

نیت پر دارومدار ▪ اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے۔ ہر آدمی جو نیت کرتا ہے اس کے مطابق اسے فائدہ حاصل ہوتا ہے اگر اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی خاطر ہو تو اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہوگی اور جس کی ہجرت دنیا حاصل کرنے یا کسی عورت سے نکاح کرنے کے لئے ہوگی تو اس کی ہجرت اسی کام کے لئے سمجھی جائے گی جس کام کے لئے اس نے ہجرت کی تھی۔"

اس حدیث کی رُو سے شیخ ابن تیمیہ اور شیخ ابن القیم نے حیلوں کو باطل ٹھہرایا ہے

مقصد کی اہمیت ان کا طریقہ استدلال یہ ہے کہ اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نیت اور مقصد ہی قابل اعتبار ہے اگر کوئی شخص ایسا کام کرے جس سے اس کا مقصد خدا کی رضامندی حاصل کرنا ہو تو اسے اس کام کا ثواب ملے گا لیکن اگر اس کا مقصد اللہ کی رضامندی کے علاوہ دوسری چیز ہو تو وہ اس کام کا ثواب حاصل نہیں کر سکے گا اور اس کا عمل ضائع ہو جائے گا جس طرح اس شخص کا عمل حضور کے زمانے میں ضائع ہو گیا جس نے ام قیس (عورت) کو حاصل کرنے کے لئے ہجرت کی تھی کیونکہ اس نے ام قیس کو حاصل کر لیا (اس لئے آخرت کے ثواب کا مستحق نہیں رہا)

سودی عمل اسی طرح اگر ایک شخص کوئی چیز فروخت کرے اور اس کا مقصد سود حاصل کرنا ہو تو اس کا یہ عمل خرید و فروخت پر مبنی نہیں ہوگا بلکہ اسے سودی عمل میں شامل کیا جائے گا مثلاً اگر ایک شخص کسی کو نو سو روپے قرض دے پھر اس کے ہاتھ ایک کپڑا فروخت کرے جس کی اصل قیمت ایک سو ہو مگر وہ اسے چھ سو میں دے تو اس کا یہ سودا، سودی کاروبار سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے کل رقم ایک ہزار دے کر اس کے بدلے میں کل رقم ڈیڑھ ہزار کی وصول کی۔[2]

---

[1] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۱۷۔ [2] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل ص ۲۳۔۲۴۔

یہودیوں کی مثال

(۵) محمد بن عمرو اور ابو سلمہ کے واسطوں سے حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تم وہ کام نہ کرو جس کا ارتکاب یہودی کر چکے تھے کہ تم بھی معمولی حیلہ کی آڑ لے کر اللہ کی حرام کردہ چیزوں کو حلال نہ ٹھہراؤ۔"

یہودیوں نے اپنے ایجاد کئے ہوئے حیلوں کے ذریعے اللہ کے ممنوعہ احکام کی خلاف ورزی کی تھی انہوں نے ہفتے کے دن کے شکار کو اس طرح جائز قرار دیا کہ وہ جمعہ کے دن جال بچھانے لگے تھے یا اس دن گڑھے کھود دیئے تھے۔ یہ طریقہ بھی حرام تھا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا مقصد یہ تھا کہ وہ کسی طریقے سے شکار نہ کریں خواہ وہ شکار براہ راست ہو یا بالواسطہ ہو۔ دوسری مثال یہ ہے کہ چربی ان کے لئے حرام تھی) مگر انہوں نے چربی کو پگھلا کر اور اسے فروخت کر کے حلال کر لیا اور وہ اس کی قیمت کھانے لگے وہ یہ تاویل کرتے تھے کہ چربی منجمد ہوتی ہے، پگھلی ہوئی نہیں ہوتی ہے اور وہ یہ بھی تاویل کرتے تھے کہ چربی کا کھانا حرام ہے اسے فروخت کر کے اس کی قیمت سے فائدہ اٹھانا حرام نہیں ہے، اس لئے وہ اسے پگھلا لیتے تھے اور پھر اسے فروخت کرتے تھے اور ممانعت سے بچنے کے لئے اس کی قیمت سے فائدہ حاصل کرتے تھے۔ لیکن اگر وہ انصاف کی نگاہ سے دیکھتے تو انہیں علم ہو جاتا کہ اللہ تعالیٰ جب کسی چیز کو حرام کرتا ہے تو اس کی ہر صورت کو حرام کرتا ہے اور اس کے بدلے کی چیز کو بھی حرام ٹھہراتا ہے[1] اسی وجہ سے ہمارے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا۔

"اللہ یہودیوں پر لعنت کرے۔ ان پر چربیاں حرام کی گئی تھیں مگر انہوں نے انہیں پگھلایا اور انہیں فروخت کر کے اس کی قیمت کھانے لگے۔"

حیلوں کی مفصّل تردید

شرعی حیلوں کی اصولی طور پر تردید کرنے کے بعد امام ابن القیمؒ نے مفصل طور پر رائج الوقت ہر حیلہ کی جداگانہ طریقے سے بھی تردید کی ہے اور ایک ایک کر کے ہر حیلہ کی گمراہیوں اور مغالطوں کی قلعی کھولی ہے ان تمام حیلوں کی تردید میں آپ نے ہمیشہ ان کی غرض و غایت کو پیش نظر رکھا ہے۔

مفصل تردید کا آغاز کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں۔

"اب ہمیں اصل مقصد کی طرف لوٹنا چاہیے وہ یہ ہے کہ ہم ان حیلوں کی تفصیل کے ساتھ تردید کریں اور یہ ثابت کریں کہ یہ حیلے شریعت کے اصول و قواعد اور اس کے مصالح و احکام کے موافق نہیں ہیں اور

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۲۴ - ۲۲۴ - د ص ۲۲۹، ۲۳۰، ص ۲۳۰ - ۲۳۰ د ص ۲۳۳، ۲۳۴

نہ وہ ائمہ کرام کے اصولوں پر منطبق ہوتے ہیں۔"

ہم نمونہ کے طور پر ان چند حیلوں کا ذکر کرتے ہیں جنہیں آپ نے باطل قرار دیا ہے اور وہ دلائل بھی پیش کرتے ہیں جن کی بنیاد پر آپ نے ان کی تردید کی تاکہ آپ کی قوت استدلال اور مجتہدانہ صلاحیتوں کا اندازہ لگایا جا سکے۔

حق شفعہ کو ساقط کرنا

ایک قسم کا حیلہ یہ ہے کہ کسی کا حق شفعہ ساقط کرنے کے لئے فروخت کرنے والا اور خریدنے والا دونوں قیمت کے بارے میں معاملہ کی تکمیل سے پہلے سمجھوتہ کر لیتے ہیں اور جب معاملہ طے ہونے لگتا ہے تو گاہک فروخت کرنے والے کو اندازہ کئے بغیر علی الحساب رقم دیتا ہے اس طرح حقدار کو یہ پتہ نہیں چلتا ہے کہ کیا قیمت ادا کی جا رہی ہے۔

امام ابن القیمؒ کی یہ رائے ہے کہ اس قسم کے حیلوں سے حقدار کا حق شفعہ ساقط نہیں ہو سکتا کیونکہ شریعت نے اسے یہ حق دیا ہے کہ وہ اپنے پڑوسی کی زمین کو اپنی قیمت کے مطابق خریدنے کا زیادہ حقدار ہے دوسرے گاہکوں کا حق بعد میں ہے جبکہ وہ انکار کر دے چونکہ اس قسم کی فریب دہی ہے اس کا حق ساقط نہیں ہو سکتا اس لئے حق دار اپنی قیمت کے مطابق فروخت ہونے والی زمین کو خرید سکتا ہے اگر ہم ایسا نہیں کریں گے تو شریعت کا اصل مقصد فوت ہو جاتا ہے، وہ اصل مقصد یہ ہے کہ پڑوسی یا شریک کو نقصان سے بچانے کے لئے اس کا حق قائم رکھا جائے۔

اگر غور کیا جائے تو ابن القیمؒ حق و صداقت پر نظر آئیں گے کیونکہ جب حق شفعہ ایک خاص مصلحت کی بنا پر شریعت میں مقرر کیا گیا ہو تو اس کے بعد کوئی حیلہ نکال کر اس حق کو کیسے ساقط کیا جا سکتا ہے۔ بالخصوص ایسی صورت میں جبکہ شریک کو اس حیلہ سے نقصان پہونچے اور اگر ہم اس حیلہ کو تسلیم کر لیں تو شرعی قوانین میں خرابی پیدا ہو گی حالانکہ شریعت ان تمام خرابیوں سے پاک ہے اس لئے جب ہماری عقلیں اس قسم کے حیلوں کو تسلیم نہ کرتی ہوں تو خدا کی قائم کردہ شریعت انہیں کیسے جائز قرار دے سکتی ہے۔

آپ نے اس حیلہ کو باطل ٹھہرانے میں صرف عقلی دلیل پر اکتفا نہیں کیا بلکہ احادیث نبوی اور اقوال صحابہ و ائمہ کے ذریعے بھی اس کی تردید کی ہے چنانچہ آپ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث بیان کی ہے۔

"کسی مسلم کے لئے دھوکا دینا جائز نہیں ہے۔"

آپ نے یہ قول بھی نقل کیا ہے جو حضرت عبداللہ بن عمر کی طرف منسوب ہے۔

"جو اللہ کو دھوکا دیتا ہے، اللہ اس کو دھوکا دیتا ہے۔"

آپ نے امام احمد بن حنبل کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ جب اسماعیل بن سعید نے ان سے حق شفعہ کو باطل کرنے کے حیلے کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا "اس قسم کا کوئی حیلہ جائز نہیں ہے اور کسی مسلم کے حق کو باطل نہیں کیا جا سکتا ہے۔"

حد سرقہ کو ساقط کرنا

آپ نے حد سرقہ کو ساقط کرنے کے حیلوں کو بھی ناجائز قرار دیا ہے یہ لوگ چوری کی سزا کے حکم محض اس بنا پر منسوخ کر دیتے ہیں کہ چور یہ دعوی کرتا ہے کہ مبینہ چوری کا مال اس کی ملکیت ہے مگر آپ اس کے اس دعوی کو تسلیم نہیں کرتے ہیں آپ فرماتے ہیں" اس قسم کے دعوے کی بنا پر ہاتھ کاٹنے کی سزا منسوخ نہیں ہو سکتی۔"

اس معاملے میں بھی آپ حق وصداقت پر ہیں کیونکہ اگر ہم اس حیلہ کو درست مان لیں تو ہم تمام چوروں کے لئے ارتکاب جرم کا دروازہ کھول دیں گے اور وہ نہایت آسانی کے ساتھ چوری کر سکیں گے یا کسی کی امانت کو غصب کر لیں گے اور بعد میں یہ کہہ دیں گے کہ یہ چیز ان کی ملکیت ہے اسی طرح ان تمام معاملات کی حکمتوں کا خاتمہ ہو جائے گا جن کی بنیاد پر شریعت نے یہ سزائیں مقرر کی تھیں۔ امام ابن القیمؒ نے اس بدنظمی کو اس مثال سے سمجھایا ہے کہ جیسے کوئی بادشاہ اپنی رعایا کی بھلائی کی خاطر کسی جرم پر ایک سزا مقرر کرے پھر کسی معمولی حیلے بہانے سے اس سزا کو منسوخ کر دیا کرے (تو اس صورت میں امن وامان کیسے قائم رہ سکتا ہے؟)

لہذا اس کا یہ طرز عمل کھیل اور مذاق کے سوا اور کچھ نہ ہوگا۔

جب ایک بادشاہ اور حاکم کے لئے یہ طریقہ مناسب نہیں ہے تو ہماری حکیمانہ شریعت کے لئے یہ کب مناسب ہے کہ وہ اس قسم کے "مذاق" اور "بازیچۂ اطفال" کی اجازت دے۔ میں ان حیلہ سازوں سے پوچھتا ہوں کہ ان حدود شرعیہ کی کیا قدر و قیمت باقی رہ جائے گی کہ پہلے تو اس قسم کی سزائیں مقرر کی جائیں پھر مجرموں کو ان سزاؤں سے بچنے کے طریقے بتائے جائیں؟ حقیقت یہ ہے کہ شرعی حدود اسی لئے مقرر کی گئی ہیں کہ جرائم کا انسداد کیا جائے اور لوگوں کے جان و مال اور آبرو کی حفاظت کی جائے۔ لہذا اگر ایسے حیلے جائز ہو جائیں تو کیا لوگوں کی جان و مال اور آبرو محفوظ رہ سکتی ہے؟ ہر آدمی اس کا جواب یہی دے گا۔ "ہرگز نہیں"

ہمارے خیال میں ان دو مثالوں کے بعد اب یہ ضرورت باقی نہیں رہتی کہ مزید حیلوں کی تفصیلات بیان کی جائیں انہی دونوں حیلوں کی تردید سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ آپ اسلامی شریعت کی روح اور اس کے مزاج سے کس قدر واقف تھے اور یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ آپ اپنے حریف کے سامنے ضد اور ہٹ دھرمی سے کام نہیں لیتے تھے بلکہ حق و صداقت کے قافلے کے ساتھ ساتھ چلا کرتے تھے۔

یہ بھی ذہن نشین رہے کہ آپ نے اپنی کتاب میں جس قدر حیلوں کا ذکر کیا ہے صرف اسی قدر حیلے، حیلہ سازوں کے دل و دماغ کی پیداوار نہیں ہیں، بلکہ اس کے علاوہ بے شمار حیلے نکالے گئے تھے جس کا خود آپ نے ان الفاظ میں اعتراف کیا ہے۔

"اگر ہم ہر حیلے کا ذکر کریں تو کتاب بہت طویل ہو جائے گی اسی لئے نمونے کے طور پر یہ چند مثالیں رکھی گئی ہیں، انہی پر سے دوسرے حیلوں کا پتہ چلایا جا سکتا ہے۔ اللہ ہی صحیح بات کی توفیق دیتا ہے"۔ [۱]

مذکورہ بالا بیان سے یہ اندازہ ہو گیا ہو گا کہ آپ نے حیلوں کو ناجائز قرار دینے میں کس قدر اہتمام اور سرگرمی سے کام لیا اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ یہ دیکھ کر خوف زدہ ہو گئے تھے کہ حیلوں کے نام پر اسلامی احکام کو کس قدر بگاڑا جا رہا ہے اور ان کی وجہ سے اس کے تمام اصول و قواعد الٹ پلٹ کر دیئے گئے ہیں بہرحال مذکورہ بالا باب کا خلاصہ یہ ہے۔

(۱) آپ نے حیلوں کے خطرات کو بیان کیا اور یہ واضح کیا کہ ان کے ذریعے شریعت کے بنیادی مقاصد کا خاتمہ ہو جاتا ہے ان سے صرف حیلہ سازوں کی خواہش پوری ہوتی ہے۔

(۲) آپ نے حیلوں کی اقسام کا ذکر کرتے ہوئے اس کی تفصیلات بیان کیں جن سے ان کی مزید وضاحت ہو گئی اور یہ پتہ چلا کہ کونسے حیلے حرام ہیں اور کون سے حیلے جائز ہیں۔

(۳) حیلہ سازوں کے دلائل پیش کر کے ان کی تردید کی گئی۔

(۴) حیلوں کے خلاف پہلے مجمل دلائل پیش کئے گئے پھر مفصل دلائل بیان کئے گئے۔

---

[۱] اعلام الموقعین ج ۳۔ ص ۲۴۸۔

مقصد چہارم

صحیح اسلام کی دعوت

امام ابن القیمؒ کا ایک بنیادی مقصد اور نصب العین یہ بھی تھا کہ اسلام کی صحیح روح معلوم کی جائے اور اس کی تعلیمات کو صحیح طریقے سے سمجھا جائے صرف اس کی ظاہر شکل و صورت اور اس کے ظاہری الفاظ پر اکتفاء نہ کیا جائے اور لفظی جمود میں نہ پھنسا جائے بلکہ اسلام کو ایک زندہ اور جیتا جاگتا مذہب تصور کیا جائے اس سلسلے میں آپ کی ترقی پذیر اور مجتہدانہ صلاحیتوں نے مندرجہ ذیل مسائل پیدا کئے۔

(۱) ثبوت (بیّنات) کا صحیح مفہوم کیا ہے اور کیا صرف ایک سچے گواہ کی گواہی تسلیم کی جا سکتی ہے۔

(۲) معاہدات و معاملات میں قصد و ارادہ اور اس کی متعلقہ شرائط کے کیا اثرات ہیں اور اس کے علاوہ دوسرے ذرائع کیا ہیں؟

(۳) معاملات میں آزادی کا اصول

(۴) قرض داروں کے حقوق کی حفاظت

(۵) عمل الفضولی کا اعتبار

اب ہم ان مسائل کو تفصیل اور وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے۔

بیّنات آپ نے حکام اور قاضیوں کے لئے مقدمات کا فیصلہ کرنے کے لئے ثبوت کے مختلف طریقوں کا حال بیان کیا ہے اور انہیں اپنی کتاب میں جمع کر دیا ہے جس کا نام یہ ہے "الطرق الحکمیہ فی السیاستہ الشرعیۃ" مقدمات کے دعووں کو ثابت کرنے کا ایک طریقہ بینات ہیں۔ انہوں نے مذہب اسلام کی صحیح روح کے مطابق بینات کو سمجھا ہے اس لئے آپ نے کئی موقعوں پر یہ بیان کیا ہے کہ بیّنہ کا مفہوم یہ ہے کہ جو چیز حق کو ثابت کرے اور اس کی وضاحت کرے وہی بیّنہ ہے آپ فرماتے ہیں بینہ ہر اس چیز کا نام ہے جو حق کا اظہار کر سکے، اور اسے ثابت کرے جس کسی نے اس کا مفہوم صرف

دو گواہ یا چار گواہ یا ایک گواہ بتایا ہے اس نے اس لفظ کا پورا حق ادا نہیں کیا ہے کیونکہ قرآن کریم میں بیّنہ کبھی دو گواہ کے مفہوم میں مستعمل نہیں ہوا بلکہ ہمیشہ اس کا مفہوم دلیل و حجت اور برہان ہی مراد لیا گیا ہے واحد و جمع دونوں صورتوں میں یہی مفہوم مراد ہے اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے۔ "بیّنہ مدعی پر ہے" اس میں بھی ہر وہ چیز مراد ہے جس سے دعویٰ ثابت ہو سکے اور اس کی بنیاد پر کوئی فیصلہ ہو سکے۔ دو گواہ بھی اس کا ایک حصہ ہیں ان کے علاوہ بیّنہ کی دیگر قسمیں بھی ہیں جو بعض دفعہ گواہوں سے زیادہ زوردار ہو سکتی ہیں مثلاً بعض ظاہری حالات مدعی کی صداقت کو گواہوں سے زیادہ واضح کرتے ہیں[1]

بیّنہ کی اقسام

دوسرے مقامات پر بھی بارہا امام موصوف اسی بات پر زور دیتے رہے کہ بیّنہ وہی ہے جو حق کا اظہار کر کے اسے ثابت کرے اس لئے اگر کسی طریقے سے مدعی کی صداقت ثابت ہو جائے تو اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے، آپ فرماتے ہیں۔

"حقیقت یہ ہے کہ بیّنہ شریعت میں ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو حق کا اظہار کر کے اسے ثابت کرے لہذا اثبات حق کا ذریعہ کبھی چار گواہ ہوتے ہیں اور کبھی تین گواہ ہوتے ہیں جیسا کہ مفلس کے لئے نص شرعی میں ثابت کیا گیا ہے[2] کبھی ایک مرد ہوتا ہے اور کبھی ایک عورت بھی معتبر گواہ ہو جاتی ہے اس کی ایک قسم انکار اور قسم بھی ہے بعض دفعہ اس کے لئے پچاس آدمیوں کی قسموں کی ضرورت ہوتی ہے اور کبھی چار قسموں کی ضرورت پیش آتی ہے۔ ان تمام صورتوں کو بیّنہ یعنی ثابت کرنے کی دلیل کہا جاتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے 'بیّنہ (ثبوت) پیش کرنا مدعی پر ہے" یعنی مدعی کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے دعوے کو صحیح ثابت کرنے کے لئے کوئی ثبوت لائے اگر کسی طریقے سے اس کی صداقت ثابت ہو جائے تو اس کے حق میں فیصلہ ہو گا۔[3]

اگر ہم بیّنہ (ثبوت) کے مفہوم کو اچھی طرح سمجھ جائیں تو ہم امام موصوف کے اس اجتہادی مسلکے کو بھی سمجھ سکیں گے کہ وہ ایک آدمی کی شہادت کو اس وقت کیوں مان لیتے ہیں جبکہ حاکم کو اس گواہ کی صداقت کا علم ہو جائے۔

ایک گواہ کی شہادت کو آپ سے پہلے بعض علماء نے بھی تسلیم کیا ہے جن میں قاضی شریح

---

[1] و [2] و [3] الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ ص ۱۱-۱۲۔ ص ۹۵ و ص ۲۴۔

اور زرارہ بن اوفی کے نام قابل ذکر ہیں چنانچہ ہشیم بن حمید شریک کے واسطے سے ابو اسحاق کا یہ قول نقل کرتے ہیں: "قاضی شریح نے تن تنہا میری شہادت کو جائز قرار دیا۔"

آپ نے ایک سچے گواہ کی حیثیت کے ثبوت میں وہ حدیث نقل کی ہے جو سنن ابو داؤد میں مذکور ہے اور اس پر یہ باب باندھا گیا ہے " باب ' جب حاکم کو ایک گواہ کی صداقت کا علم ہو جائے تو اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اس کے مطابق فیصلہ کرے" اس کے بعد حضرت خذیمہ بن ثابت کی یہ حدیث بیان کی گئی ہے۔

" رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے گھوڑا خریدا اس کے بعد آپ جلدی سے آگے بڑھ کر چلنے لگے اور وہ اعرابی پیچھے رہ گیا اس عرصے میں لوگ اس اعرابی کے پاس آکر اس گھوڑے کے بارے میں سودا کرنے لگے انہیں اس بات کا علم نہیں تھا کہ آپ نے اس گھوڑے کو خرید لیا ہے اتنے میں وہ اعرابی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو پکار کر کہنے لگا۔

" اگر آپ اس گھوڑے کو خرید رہے ہیں تو خرید لیجئے ورنہ میں اس کو فروخت کر رہا ہوں"۔

جب آپ نے اس اعرابی کی آواز سنی تو آپ ٹھہر کر فرمانے لگے " کیا میں نے اسے تم سے نہیں خریدا تھا؟" وہ بولا " نہیں، خدا کی قسم! میں نے اسے آپ کے ہاتھ پر نہیں فروخت نہیں کیا" آپ نے فرمایا " کیوں نہیں۔ میں نے اسے تم سے خریدا تھا " اس پر اعرابی کہنے لگا " آپ گواہ لائیے" اس پر حضرت خزیمہ بن ثابت کہنے لگے " میں گواہ ہوں کہ تم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر اسے فروخت کر دیا تھا"

اس پر آپ نے فرمایا ' تم کس بنیاد پر یہ شہادت دے رہے ہو" ؟ وہ بولے " آپ کی تصدیق پر" (گواہی دے رہا ہوں) ۔ اس پر آپ نے حضرت خزیمہ کی گواہی کو دو شخصوں کی گواہی کے برابر تسلیم کیا" نسائی نے بھی اس حدیث کو روایت کیا ہے۔

اس حدیث سے امام ابن القیم نے یہ ثابت کیا ہے کہ اگر کسی گواہ کی سچائی معلوم ہو جائے تو ایک گواہ کی شہادت کافی ہے کیونکہ مذکورہ بالا حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا" تمہارے علاوہ مجھے ایک دوسرے گواہ کی ضرورت بھی ہے" اس لئے امام موصوف کی یہ رائے ہے کہ یہ حکم صرف حضرت خزیمہ کے لئے مخصوص نہیں ہے بلکہ ہر اس شخص پر اس کا اطلاق کیا جا سکتا ہے جس کی صداقت کا

حاکم کو یقین ہو جائے چنانچہ آپ فرماتے ہیں۔

"ایک گواہ کی شہادت قبول کرنے کا حکم صرف حضرت خزیمہ کے لئے مخصوص نہیں ہے بلکہ اس کا اطلاق ان کے برابر یا ان سے افضل صحابہ پر بھی ہو سکتا ہے مثلاً اگر حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ یا حضرت ابی بن کعبؓ میں سے کوئی تن تنہا کسی مقدمے میں گواہی دے تو اس صورت میں ان میں سے ایک آدمی کی گواہی کافی ہو گی کیونکہ جو صداقت ان میں تھی وہ دوسرے لوگوں میں بھی پائی جاتی تھی"[1]

مذکورہ بالا واقعہ کے علاوہ احادیث میں کئی اور واقعات بھی ہیں جن میں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ کی شہادت پر بھی فیصلے کئے تھے۔ مثلاً ایک حدیث میں یہ مذکور ہے کہ آپ نے رمضان شریف کا چاند دیکھنے کا صرف ایک اعرابی کی شہادت پر فیصلہ کیا اس طرح حضرت ابو قتادہ کو آپ نے ایک مقتول مشرک کی بدن کی پوشاک کو محض ایک گواہ کی شہادت پر دے دیا تھا چنانچہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم دونوں میں حضرت ابو قتادہ کی یہ روایت مذکور ہے کہ حضرت ابو قتادہ نے فرمایا۔

"میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جنگ خیبر کے سال روانہ ہوا جب ہمارا مشرکوں سے مقابلہ ہوا تو مسلمانوں نے نہایت بہادری کے ساتھ حملے کئے میں نے اس اثنا میں یہ مشاہدہ کیا کہ ایک مشرک آدمی ایک مسلمان پر چڑھا ہوا ہے اس لئے میں گھوم پھر کر اس کے پیچھے گیا اور جب میں نے اس کے کندھے پر تلوار کا ایک وار کیا تو وہ میری طرف متوجہ ہوا اور مجھے اس سختی کے ساتھ دبوچا کہ مجھے موت نظر آنے لگی مگر جلد ہی اس نے دم توڑ دیا اس لئے مجھے اس کے پنجے سے رہائی ملی اور میں فوراً حضرت عمر بن الخطاب کے پاس پہونچا اور پوچھا "مسلمانوں کا کیا حال ہے؟" انہوں نے فرمایا "اللہ کا حکم آگیا ہے (فتح ہو گئی ہے) جب مسلمان لوٹ آئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر فرمایا" اگر کسی نے کسی (مشرک) کو قتل کیا ہو اور وہ اس پر شہادت پیش کرے تو اس سے چھینا ہوا مال (پوشاک و سامان وغیرہ) اسے ملے گا"

یہ سن کر میں کھڑا ہو کر کہنے لگا "میری شہادت کون دے گا" پھر یہ کہہ کر میں بیٹھ گیا۔ جب آپ نے مذکورہ بالا الفاظ دوہرائے تو میں دوبارہ کھڑا ہو گیا۔ آپ نے دریافت کیا "اے ابو قتادہ! کیا بات ہے"؟ اس پر میں نے اپنا واقعہ بیان کیا تو ایک مسلمان نے بھی یہ شہادت دی" یا رسول اللہ!

---

[1] الطرق الحکمیہ صفحہ ۷۵

یہ سچ کہتے ہیں۔ ان کے مقتول کا چھینا ہوا مال میرے پاس ہے۔ آپ ان کا مطالبہ پورا کیجیے" آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" یہ صحیح کہتے ہیں انہیں مقتول کا مال دے دیا جائے" لہٰذا وہ مال مجھے مل گیا"۔

اس حدیث کو بیان کرنے کے بعد امام ابن القیم تحریر فرماتے ہیں۔

" اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بیّنہ (ثبوت) کا اطلاق ایک گواہ پر بھی ہوتا ہے اسی بنا پر آپ نے مزید تصدیق کے لئے ان سے حلف نہیں اٹھوائی یہی اس مسئلہ کا اہم پہلو ہے اور صحیح حکم بھی یہی ہے کہ آپ نے محض ایک گواہی پر انہیں چھینا ہوا مال دینے کا وعدہ کیا بلکہ یہ ایسی سنت نبوی ہے جس کے مخالف کوئی چیز نہیں ہے اور اسے ترک کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے [1]

شہادت کا قرآنی حکم

اس موقع پر کوئی معترض یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ قرآن کریم میں شہادت کے بارے میں یہ حکم مذکور ہے کہ گواہی دینے والے دو مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں، اس حکم میں محض ایک گواہ کا ذکر نہیں ہے۔ اس اعتراض کا جواب امام ابن القیم نے اس طرح دیا ہے" حاکم کے لئے یہ جائز ہے کہ جب شرعی حدود کا معاملہ نہ ہو، تو اگر ایک مرد ایسا ہو کہ اس کی صداقت پر اسے اعتماد ہو تو وہ محض ایک مرد کی گواہی پر فیصلہ کر سکتا ہے کیونکہ اس معاملے میں اللہ تعالیٰ نے حکام کو اس پر مجبور نہیں کیا ہے کہ وہ صرف دو گواہوں کی بنیاد پر فیصلہ کیا کریں بلکہ حکم خداوندی صرف حقداروں کے لئے ہے کہ وہ دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کے ذریعے اپنے حق کی حفاظت کریں مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے کہ کوئی حاکم اس سے کم تعداد میں شہادت قبول نہ کرے بلکہ یہ حقیقت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہ اور قسم کے ذریعے بھی فیصلہ کیا ہے اور ایک گواہ کے ذریعے بھی فیصلہ کیا ہے" [2]

اس تحریر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے احکام اور فیصلوں اور حقدار کے تحفظ حقوق کے طریقوں میں امتیاز برتا ہے اور یہ واضح کیا ہے کہ احکام اور فیصلوں کے طریقے تحفظ و اثبات حقوق کے طریقوں سے زیادہ ہیں کیونکہ حاکم کو مختلف طریقوں کے ذریعے حقدار کے حقوق کو ضائع ہونے سے بچانا پڑتا ہے۔

---

[1] و [2] الطرق الحکمیہ ص ۷۷ ۔ ۷۸ و ص ۶۶ ۔ ۶۷ ۔

معاملات میں نیّت وارادہ کی شرعی اہمیت

امام ابن القیمؒ نے معاملات میں نیت وارادہ کو بڑی اہمیت دی ہے یہ اصول بھی اسلامی روح کے عین مطابق ہے کیونکہ کوئی کام اسی وقت معتبر ہے جب وہ کسی خاص مقصد کے لئے ہو بلکہ انسان کے عمل کی قدر وقیمت اس کے مقصد کے مطابق ہوتی ہے جیسا کہ حدیث نبوی میں ارشاد فرمایا گیا ہے۔

"اعمال کا دار ومدار نیتوں پر ہے اور ہر انسان کو وہی حاصل ہوتا ہے جس کی وہ نیت کرے"

آپ نے یہ بیان کیا ہے کہ ارادہ ہی اعمال پر اثر انداز ہوتا ہے اور ارادہ کے اختلاف کی وجہ سے افعال حرام وحلال ہوتے ہیں اس کی نمایاں مثال ذبیحہ ہے اگر کوئی جانور اللہ کے لئے ذبح کیا جائے تو وہ حلال ہوتا ہے اور اللہ کے سوا کسی دوسرے کے نام پر ذبح کیا جائے تو وہ حرام ہو جاتا ہے۔ اس طرح دوسرے معاملات میں بھی قصد وارادہ کا بہت بڑا دخل ہے

قصد وارادہ کے اثرات مثلاً اگر حلال جانور کا شکار محرم (حج میں احرام باندھے ہوئے شخص) کے لئے کیا جائے تو اس کا کھانا محرم کے لئے حرام ہے لیکن اگر حلال کرنے کے لئے کسی جانور کا شکار کیا جائے تو وہ حلال ہے۔ یا اگر کوئی شخص اس مقصد کے لئے انگور نچوڑے کہ وہ شراب ہو جائے تو انگور کو نچوڑنے کا فعل حرام ہوگا اور اگر اسے سرکا بنانے کے لئے نچوڑے تو یہ فعل جائز ہے ان تمام معاملات میں فعل ایک قسم کا ہے مگر مقصد وارادہ کے اختلاف کی وجہ سے احکام مختلف ہو گئے ہیں۔

قصد وارادہ کے اثرات صرف اعمال پر نہیں ہوتے ہیں بلکہ یہ الفاظ پر بھی اس حد تک اثر انداز ہیں کہ اگر بے مقصد الفاظ بولے جائیں تو شریعت میں ایسے الفاظ کو لغو سمجھا جاتا ہے مثلاً نیند کی حالت میں یا فراموشی کی حالت میں جو الفاظ بولے جاتے ہیں وہ لغو ہوتے ہیں اس طرح جاہل اور خطا کار کے الفاظ بھی لغو ہوتے ہیں کیونکہ ان لوگوں کے الفاظ قصد وارادہ سے خالی ہوتے ہیں ؎۱

معاملات پر اثرات جب قصد وارادہ اعمال والفاظ پر اس قدر اثر انداز ہوں تو یہ عجیب وغریب بات نہیں ہے اگر معاملات ومعاہدات میں بھی ان کی وہی اہمیت باقی رہے

؎۱ اعلام الموقعین ج ۳ ص ۹۱۔

کیونکہ معاملات (عقود) میں کسی چیز کی ملکیت ایک شخص سے نکل کر دوسرے شخص کی طرف منتقل ہوتی ہے لہذا اس حالت میں ان کے اثرات زیادہ واضح ہیں اور یہاں وہ اپنی اثر اندازی میں دوسرے اعمال کو بہ نسبت زیادہ شدت اختیار کرتے ہیں۔

یہ واقعہ ہے کہ بہت سے معاملات قصد و ارادہ کی خرابی کی وجہ سے باطل ہو جاتے ہیں مثلاً اگر خرید و فروخت اس مقصد سے کی جائے کہ ان کے ذریعے سودی کاروبار کیا جائے، یا کسی عورت سے نکاح اس مقصد سے کیا جائے کہ اسے سابق شوہر کے لئے حلال کیا جائے یا قسم توڑنے کے لئے خلع کیا جائے تو یہ سب معاملات باطل اور ناجائز ہیں (کیونکہ اس میں ناجائز مقصد کو پیش نظر رکھا گیا ہے)

خلع باطل

قسم توڑنے کے لئے خلع کرنے کی ایک صورت یہ ہے کہ کوئی مرد اپنی بیوی کو مشروط طلاق دے مثلاً یہ کہے "اگر تم اپنے باپ کے گھر گئیں تو تمہیں طلاق ہے"۔ یہ الفاظ کہنے کے بعد وہ خلع کر کے اسے چھوڑ دے پھر وہ عورت خلع کے بعد اپنے باپ کے گھر جائے اس کے بعد پھر وہ مرد اسی عورت سے نکاح کرے تو ایسی صورت میں اگر خلع کے بعد عورت اپنے باپ کے گھر گئی تو اس کے اس فعل سے طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ اس عورت کا یہ فعل اس وقت صادر ہوا تھا جبکہ وہ اس کے رشتہ زوجیت سے خارج تھی اس لئے مشروط یا غیر مشروط طلاق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تاہم اس مقصد کے لئے خلع کا جو طریقہ استعمال کیا گیا وہ شرعی مقاصد کے خلاف ہے کیونکہ شرعی مقاصد کے ماتحت خلع اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ عورت اپنے شوہر کے ساتھ زندگی بسر کرنے کے لئے رضامند نہ ہو تو اس وقت شوہر کو کچھ مال دے کر اس بات کے لئے آمادہ کیا جاتا ہے کہ "وہ عورت کو اپنی زوجیت سے آزاد کر دے مگر موجودہ حالت میں صرف قسم کے ٹوٹنے سے بچاؤ کی ایک تدبیر کی گئی ہے جو خلع کے شرعی مقصد کی صریح خلاف ورزی ہے چونکہ اس قسم کے معاملات میں الفاظ کے اصل مفہوم کا قصد نہیں کیا جاتا ہے بلکہ ناجائز مقصد کو پیش نظر رکھا جاتا ہے اور شرعی مقصد کی خلاف ورزی کی جاتی ہے اس لئے ایسے معاملات (عقود) باطل اور ناجائز ہیں[۱]

آپ نے اس شخص کے اقوال پر بھی بحث کی ہے جو مذاق میں کوئی بات کہے آپ نے یہ فرمایا ہے کہ مذاق اور غیر سنجیدہ گفتگو کرنے والا بھی اپنے قول کا ذمہ دار ہے کیونکہ اس نے خاص سبب کا قصد

---

[۱] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۱۱۔

لیا ہے یعنی وہ ایک بات کہہ کر اس کی ذمہ داری سے بچنا چاہتا ہے لہٰذا شریعت اسباب کو ملحوظ رکھتے ہوئے اپنا حکم صادر کرے گی چونکہ اس نے بات کر کے ایک خاص سبب پیدا کر دیا ہے اس لئے وہ شرعی حکم سے نہیں بچ سکتا خواہ وہ اس کے لئے تیار ہو یا نہ ہو۔

آپ نے مذاق کرنے والے اور مجبور انسان کے قول کے فرق کو بھی نمایاں کیا ہے اسی طرح آپ نے حلالہ کرنے والے کے قصد کا فرق بھی بیان کیا ہے وہ فرق یہ ہے کہ ایک مجبور انسان جب کسی زبردستی کی وجہ سے کوئی کام یا بات کرتا ہے تو اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی ذات سے اس کے ظلم و تعدی کو دور کرے اس کا مقصد وہ قول و فعل نہیں ہوتا ہے' اس لئے کوئی خاص سبب اس کا مقصد نہیں ہوتا ہے مگر حلالہ کرنے والے مرد کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس عورت کو طلاق دینے والے شخص کے سپرد کر دیا جائے اس کا یہ مقصد شریعت کے مقصد کے خلاف ہوتا ہے تاہم اس میں سبب موجود ہے مگر مذاق کرنے والے شخص کا مقصد خاص سبب پیدا کرنا ہے' لیکن اس فعل کا حکم اس کے مقصد میں داخل نہیں ہوتا ہے اور نہ اس حکم کے برخلاف کوئی دوسرا حکم اس کے مقصد میں شامل ہوتا ہے اس لئے اس کے اثرات اس پر مرتب ہوتے ہیں[1] لہٰذا ان تمام باتوں سے یہ ثابت ہوا کہ قصد و ارادہ تمام اعمال کا بنیادی مرکز ہے اگر اس میں خرابی ہوگی تو عمل میں بھی خرابی آجائے گی کیونکہ نیت عمل کی روح اور مغز ہے اور عمل اس کے تابع ہے نیت کی خرابی سے عمل میں خرابی آئے گی اور اس کی درستی سے عمل بھی درست رہے گا۔[2]

قصد و ارادہ کی اہمیت کے دلائل

آپ نے قصد و ارادہ کو مندرجہ ذیل وجوہات کی بنا پر اہم اور قابل اعتبار سمجھا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

(۱) وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا — اس بارے میں ان کے شوہر ان عورتوں کو لوٹا لینے کے زیادہ حقدار ہیں بشرطیکہ ان کا مقصد و ارادہ اصلاح ہو۔

(۲) وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا — تم انہیں اس لئے نہ روکو کہ تم انہیں نقصان پہونچاؤ اور ان پر زیادتی کرو۔

---

[1] و [2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۱۱ و ص ۱۱۲ و ص ۱۱۳

مذکورہ بالا دونوں آیات میں رجوع کرنا ان لوگوں کے لئے رکھا گیا ہے جو اصلاح کا قصد، ارادہ کریں اور نقصان پہونچانے کا ارادہ نہ کریں۔

"دوسرے مسئلہ میں یہ ارشاد فرمایا گیا ہے۔

مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ (یہ تقسیم) ایسی وصیت یا قرضہ ادا کرنے کے بعد ہو جس میں کسی کو نقصان نہ پہونچایا گیا ہو۔

اس آیت سے یہ ثابت ہوا کہ وصیت اسی وقت نافذ اور قابل عمل ہوتی ہے جبکہ اس کے ذریعے وارثوں کو نقصان پہونچانے کا مقصد نہ ہو، اس لئے اگر وصیت ایک تہائی مال سے زائد پر کی جائے تو اس کو پورا کرنا وارثوں کی اجازت پر موقوف ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

ارشاد نبوی "خشکی کا شکار تمہارے لئے حلال ہے خواہ تم احرام باندھے ہوئے کیوں نہ ہو بشرطیکہ تم احرام کی حالت میں اس کا شکار نہ کرو یا خاص تمہارے لئے اس کا شکار نہ کیا جائے"

اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حلال شکار بھی محرم (احرام باندھنے والے شخص) پر حرام ہو جاتا ہے اگر وہ قصداً شکار کرے لہٰذا اس کے قصد وارادہ کی وجہ سے محرم پر شکار حرام ہو گیا خواہ وہ خود اس کا قصد کرے یا دوسرا شخص اس کو کھلانے کے لئے شکار کا قصد کرے۔

حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

"جو کوئی ایک عورت سے مقررہ مہر پر نکاح کرے مگر اس کی نیت یہ ہو کہ وہ اسے مہر ادا نہیں کرے گا تو وہ زانی اور بدکار ہے، اسی طرح اگر ایک شخص کسی سے قرض حاصل کرے اور اس کی نیت ادا کرنے کی نہ ہو تو وہ چور ہے"

اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ اگر نکاح کرنے والے مرد نے پہلے سے یہ نیت کرلی ہو کہ وہ مہر ادا نہیں کرے گا تو اس کی بیوی اس کے لئے حرام ہوگی اس طرح اگر کوئی قرض خواہ پہلے سے یہ نیت کرے کہ وہ قرضہ لے کر اسے ادا نہیں کرے گا تو جو مال اس نے قرض کے نام پر لیا ہے، وہ اس کے لئے حرام ہے، اس سے یہ ثابت ہوا کہ قصد وارادہ اور نیت کی خرابی نے نکاح اور قرض جیسے جائز معاملات کو زناکاری اور چوری میں تبدیل کر دیا ہے۔

امام ابن القیم فرماتے ہیں "اس قسم کی شرعی نصوص بے شمار ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مقاصد کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ معاملات و معاہدات کے احکام بدل جاتے ہیں اس لئے ان معاملات سے نیت اور ارادہ کی اہمیت کو کیسے خارج کیا جا سکتا ہے اور کیسے اس کو ناقابل اعتبار قرار دیا جا سکتا ہے" [1]

ہمارے خیال میں امام موصوف نے بہت صحیح بات کہی ہے کیونکہ الفاظ، اعمال اور معاملات مقاصد تک پہونچنے کے محض ذرائع ہیں، اور سب سے پہلے مقاصد ہی کو پیش نظر رکھا جاتا ہے اور یہی ایک ذمہ دار کارکن کی منزل مقصود ہے لہذا اس کو اہم سمجھنا چاہیئے ورنہ اگر ہم الفاظ و اعمال اور معاملات کی ظاہری شکل و صورت کو پیش نظر رکھیں گے، تو ہم کبھی اپنے احکام میں کامیاب نہیں ہوں گے اور ہمارا بھی وہی حشر ہو گا جو ظاہر پرستوں کا حشر ہوا ہے جو صرف ظاہری امور پر عمل کرتے ہیں اور باطن تک نہیں پہونچنے پاتے۔

معاملات کے ساتھ ارادہ کا تعلق

امام ابن القیم نے معاملات کے ساتھ قصد و ارادہ کے تعلق کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے آپ فرماتے ہیں" معاملات کی گفتگو کرنے والوں کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم میں وہ لوگ شامل ہیں جو بلا قصد و ارادہ ایسے الفاظ ادا کریں جیسے کوئی کسی کی زبردستی سے کچھ الفاظ کہے یا نیند، نشہ اور جنون کی حالت میں کوئی شخص معاملات کے الفاظ کہہ دے تو ان حالات میں یہ الفاظ لغو متصور ہوں گے اور ان لوگوں پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہو گی۔

دوسری قسم ان لوگوں کی ہے جو قصداً اس قسم کے الفاظ ادا کریں اس طرح دو قسم کے انسان ہوں گے۔

کچھ لوگ ایسے ہوں گے جو ان الفاظ کے مفہوم سے نا آشنا ہوں گے اور ان کے ذہن میں ان کا تصور بھی نہ ہو گا ایسی صورت میں ان کی بات کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا اور یہی سمجھا جائے گا کہ انہوں نے جانوروں کی بولیاں بولی ہیں اور اگر بولنے والا ان الفاظ کا مفہوم سمجھتا ہو اور اُن کا تصور اس کے ذہن نشین ہو تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ آیا وہ اس مفہوم کا قصد کرتا ہے یا نہیں، اگر اس کا مقصد کوئی مفہوم نہ ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ مذاق کرتا ہے اس کا حکم پہلے بیان کیا جا چکا ہے اور اگر صحیح مفہوم اس کا

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ - ص ۹۳، ۹۴

مقصد ہو تو اس مقصد کے مطابق احکام نافذ کئے جائیں گے اگر اس مفہوم کے برخلاف کوئی دوسرا مفہوم پیش نظر ہو، تو اگر وہ جائز مفہوم ہو، تو اللہ کے ہاں اس کا کوئی مواخذہ نہیں ہوگا مثلاً وہ اپنی بیوی سے یہ کہے "تجھے طلاق ملی ہے" اور اس سے مراد یہ ہو کہ اسے اس سے پہلے شوہر سے طلاق ملی تھی۔ یا اپنی بیوی کو یہ کہے "اَنْتِ کَظَهْرِ اُمِّیْ" (تم میری ماں کی طرح ہو) اور ان الفاظ سے اس کی مراد یہ ہو کہ اس کی بیوی اس کی ماں کی طرح شریف اور قابل عزت ہے تو اللہ کے ہاں وہ قابل معافی ہے البتہ حکم کے نافذ کرنے میں الفاظ کے سیاق و سباق اور حالات (قرینہ) پر غور کرنا ہوگا کیونکہ سیاق و سباق اور حالات بھی بیّنہ (ثبوت) کی ایک قسم ہیں جن سے اصل مقصد اور صداقت کو واضح کیا جا سکتا ہے لہذا اگر اس قسم کا ثبوت مل جائے تو اس کے مقصد کو صحیح سمجھا جائے گا۔ اور اگر محض دعویٰ ہو اور کوئی قرینہ نہ ہو تو اس کا مقصد قابل تسلیم نہیں ہوگا۔

ناجائز مقصد اگر قائل کا ان الفاظ کے بولنے سے ناجائز مقصد ہو مثلاً وہ نکاح کے الفاظ کہے مگر اس سے اس کی مراد یہ ہو کہ عورت کو سابق شوہر کے لئے حلال کیا جائے یا وہ اپنے الفاظ کے ذریعے خرید و فروخت کا سودا کرے مگر اس کا مقصد سودی کاروبار کرنا ہو، یا خلع کا لفظ استعمال کرے مگر اس سے مراد یہ ہو کہ اس طریقے سے اس کی قسم نہ ٹوٹنے پائے تو ایسے حیلوں سے اس کا مقصد حاصل نہیں ہوگا کیونکہ اگر اس کا مقصد اس طرح پورا ہو جائے تو یہ حرام کام کی تکمیل ہوگی اور اللہ کی نافرمانی کے لئے مجرمانہ امداد تصور کی جائے گی اور جو کوئی اس معاملہ میں اس کے ساتھ تعاون کرے تو وہ گناہ اور جرم کی تکمیل کے لئے تعاون کرے گا ایسی صورت میں مجرم اور اس کے درمیان کیا فرق رہے گا فرق یہ ہوگا ایک شخص حیلہ سازی اور دھوکے سے حرام کام کا ارتکاب کرتا ہے اور دوسرا شخص کھلم کھلا برائی کا مرتکب ہوتا ہے اور اس کا ظاہر اس کے باطن کے موافق ہے اور جو بولتا ہے وہی کرتا ہے، بلکہ کھلم کھلا برا کام کرنے والے کا انجام بہتر ہونے کی امید ہے اور وہ لوگوں کے لئے کم خطرناک ہے[۱]

پیشگی شرائط امام ابن القیمؒ نے معاملات کے سلسلے میں کوتاہ نظری سے کام نہیں لیا ہے بلکہ آپ کی نگاہ دوررس ہے اس لئے آپ نے مقاصد کی ہر قسم کو پیش نظر رکھا ہے اور

---

[۱] اعلام الموقعین ج ۳ / ۱۰۹، ۱۱۰ مطبعۃ الکردی

اس دور بینی کی وجہ سے آپ نے پیشگی شرائط پر بھی بحث کی ہے اور اس کے بعد یہ فیصلہ کیا ہے کہ پیشگی شرائط اور مابعد کی شرائط میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ پیشگی شرائط کا تعلق بھی قصد و نیت کے ساتھ اسی طرح کا ہے جو بعد کی شرائط کا ہوتا ہے کیونکہ پیشگی شرط بھی کسی خاص مقصد کے لئے رکھی جاتی ہے اور اس کے ذریعے بھی کسی خاص مقصد کی تکمیل کرائی جاتی ہے اور عموماً یہی ہوتا ہے کہ معاملات کرنے والے فریقین پہلے سے کوئی شرط ایسی طے کر لیتے ہیں جو ان کا خاص مقصد ہوتی ہے مثلاً وہ نکاح سے پہلے حلالہ یا متعہ کی شرط طے کر لیتے ہیں اور یہ پیشگی شرط ہی ان کا اصل مقصد ہوتی ہے۔

انہی وجوہات کی بنا پر امام ابن القیم نے پیشگی شرائط کو بعد کی شرائط کے مساوی قرار دیا ہے ان کی رائے یہ ہے کہ اگر ایسی پیشگی شرائط کو جائز قرار دیا جائے تو ان کے ذریعے پہلے سے پہلے ناجائز حیلوں کا دروازہ کھل کھل جاتا ہے کیونکہ اس قسم کی شرائط کی خرابیوں کا ازالہ پہلے سے طے کر لینے سے نہیں ہوتا ہے۔ آپ فرماتے ہیں۔

" اگر کسی معاملے کے فریقین نے یہ شرط طے کی کہ نکاح حلالہ کرانے یا متعہ کی بنیاد پر ہو اور اس کے بعد انہوں نے عقد نکاح کیا اور نکاح کے وقت مذکورہ شرط کا تذکرہ نہیں کیا تو یہ عقد حلالہ یا متعہ کی شکل میں باقی رہے گا۔"

آپ کی رائے یہ ہے کہ اگر پیشگی شرط کو بہر صورت جائز رکھا جائے تو فریقین پیشگی شرط میں وہ معاملہ طے کر لیں گے جسے اللہ تعالیٰ نے ناجائز رکھا ہے پھر اسی شرط کا ذکر کئے بغیر معاملہ طے کر لیں گے اس طرح ان کا مقصد تو پورا ہو جائے گا مگر شریعت کا مقصد ناکام ہو جائے گا۔[1]

اس مسئلہ میں امام ابن القیم جمہور علماء کے ہم نوا ہیں کہ پیشگی شرط بعد کی شرط کے مساوی ہے کیونکہ شرط کو پہلے طے کر دینے سے اس کی خرابی زائل نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ خرابی بدستور باقی رہتی ہے خواہ شرط مقدم ہو یا مؤخر ہو۔ امام ابن القیم مزید فرماتے ہیں۔

" شرط کے مقدم ہونے سے کونسی خرابی دور ہو گئی ہے جبکہ فریقین کو اور اللہ تعالیٰ اور حاضرین کو یہ علم ہو کہ فریقین نے حرام شرط پر معاملہ کیا ہے بظاہر ان دونوں نے معاملہ کو مطلق اور غیر مشروط طریقے سے

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۱۸ و ۱۱۹۔ یہی حنبلی مسلک بھی ہے امام ابن تیمیہ نے اپنے فتاویٰ کی تیسری جلد صفحہ ۳۴۹ مطبوعہ مطبعۃ الکردی میں یہ بیان کیا ہے کہ امام احمد اور ان کے قدیم ساتھیوں کا اہل مدینہ کے قول کی طرح یہ مشہور قول ہے کہ پیشگی شرط بعد کی شرط کے مساوی ہے۔

پیش کیا ہے مگر وہ حرام شرط کے ساتھ پہلے سے مقید ہے۔"

اس مسئلے کی امام شافعی کے علاوہ اور کسی نے مخالفت نہیں کی ہے امام شافعی کی یہ رائے ہے کہ معاملہ کو کوئی شرط خراب نہیں کرتی ہے خواہ وہ معاملے سے پہلے طے کی جائے یا بعد میں طے کی جائے۔

ظاہر و باطن کا فرق

اس اختلاف کا راز یہ ہے کہ جو علماء صرف ظاہری معاملات ہی کو کافی نہیں سمجھتے ہیں وہ ان کے مقاصد اور ان کے اثرات کو بھی پیش نظر رکھتے ہیں وہ الفاظ و اعمال اور معاملات میں مقاصد کو اسی طرح اہم سمجھتے ہیں جس طرح انہیں عادت و اطوار میں اہمیت حاصل ہے اسی بنیاد پر وہ مقدم شرط کو بھی اہم سمجھتے ہیں کیونکہ اس کا تعلق مقاصد سے ہے اس گروہ کی قیادت امام ابن القیم اور ان کے رفقاء کرتے ہیں۔ مگر جو اہل علم محض ظاہری معاملات کو پیش نظر رکھتے ہیں وہ مقاصد اور مقدم شرائط کو درخور اعتناء نہیں سمجھتے ہیں اسی نظریہ پر امام شافعی عمل پیرا ہیں۔

امام شافعی کی رائے

امام شافعی فرماتے ہیں "کوئی معاملہ شرعی طور پر فاسد نہیں ہوتا ہے جب تک کہ خود معاملے کے اندر کوئی خرابی نہ ہو لہذا مقدم یا مؤخر شرائط کے ہونے سے ان میں کوئی خرابی پیدا نہیں ہوتی ہے اور نہ معاملات یہ بات کہنے سے فاسد ہو سکتے ہیں" یہ ذریعہ ہے اور یہ بدنیتی ہے" مثلاً اگر کوئی شخص تلوار خریدے اور خریدتے وقت یہ نیت کرے کہ وہ اس کے ذریعے ایک مسلمان شخص کو قتل کرے گا تو اس کی خرید تو حلال ہوگی مگر قتل کرنے کی نیت ناجائز ہوگی اور اس بدنیتی کی وجہ سے بیع باطل نہیں ہوگی اس طرح اگر کوئی شخص تلوار کو اس شخص کے ہاتھ فروخت کرے جو اس کے ذریعے کسی آدمی کو قتل کرنا چاہتا ہو تو اس صورت میں بھی اس کی فروخت جائز ہوگی۔"[۱]

اس بیان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعی معاملات میں نہ تو مقاصد کا اعتبار کرتے ہیں اور نہ مقدم شرائط اور ذرائع کو کوئی اہمیت دیتے ہیں یہ مسلک امام ابن القیم کے مسلک کے خلاف ہے کیونکہ آپ مقاصد، مقدم شرائط اور ذرائع کو بڑی اہمیت دیتے ہیں آپ کا اس اصول پر عمل ہے کہ "پرہیز علاج سے بہتر ہے" نیز آپ اس حدیث پر بھی عمل پیرا ہیں "جو محفوظ باڑ کے ارد گرد گھومتا ہے تو وہ اس میں پھنس سکتا ہے" لہذا ذرائع، ناجائز کاموں کی باڑ ہیں (اس کے ناجائز کاموں میں پھنسنے اور گرنے کا امکان ہے)۔

ہمارے خیال میں امام ابن القیم کی رائے قابل ترجیح ہے آپ کی رائے کا دار و مدار اندرونی حقائق

۱۔ اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۱۸، ص ۹۹۔

پہ ہے معاملات کی ظاہری شکل وصورت پر نہیں ہے، کیونکہ ہم ایسے کام کا کیسے حکم دے سکتے ہیں جس کے ذریعے ناجائز کام کا قصد کیا جائے یا اس سے پہلے کوئی ممنوع شرط طے کر لی جائے۔ اس موقع پر ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم سطحیت پسند ہو کر غور و فکر نہ کریں بلکہ ہمارے لئے لازم ہے کہ ہم معاملات کو حق وصداقت اور عدل وانصاف کی ترازو سے تولیں اور اندرونی حقائق معلوم کرنے کے لئے نیچے تک غوطہ زن ہو جائیں اور صرف ظاہری باتوں پر فریفتہ نہ رہیں کیونکہ ممکن ہے کہ اس کام کی نشوونما ناپاک سر زمین پر ہوئی ہو اور وہ نیک نیتی پر مبنی نہ ہو۔

شافعی مسلک کی خصوصیات

اس سلسلے میں ہمارے استاد اعظم محمد ابوزہرہ نے اپنی کتاب "الشافعی" میں امام شافعی کے فقہی مسلک کی خصوصیات بیان کرتے ہوئے ان کی مادی شرعی تفسیر پر بھی بحث کی ہے اور امام شافعی کی تصانیف سے دلائل پیش کرتے ہوئے ان بنیادی خصوصیات کی وضاحت کی ہے جن پر ان کے نظریہ کی بنیاد ہے۔ انہوں نے یہ بات بھی واضح کی ہے کہ امام شافعی نے معاملات کی بنیاد ظاہری اور مادی اصولوں پر رکھی ہے اور ان کے مقاصد اور مقدم شرائط کو پیش نظر نہیں رکھا ہے اور نہ ان شرطوں کو لغو قرار دیا ہے لہذا اگر ان باتوں کا مطالعہ کیا جائے تو اس سے امام ابن القیم اور آپ کے ساتھیوں کا مسلک قابل ترجیح بن جاتا ہے[۱]

کتاب مذکور کے مطالعہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ امام شافعی سب سے پہلے نص شرعی پر اعتماد کرتے تھے بشرطیکہ کوئی نص شرعی مل سکے دوسرے درجے پر وہ اجماع کو اختیار کرتے ہیں بصورت دیگر وہ صحابہ کرام کے اقوال کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور ان میں سے جو قول نص شرعی کے قریب تر ہوتا ہے یا قیاس کرنے پر صحیح ترین ثابت ہوتا ہے اسے ترجیح دیتے ہیں۔ ان کی آخری صورت عمل قیاس ہے وہ قیاس کو اس وجہ سے معتبر خیال کرتے ہیں کہ اس کے ذریعے یا نص شرعی پر عمل ہوتا ہے یا اس کی بنیاد نص شرعی پر ہوتی اس لئے وہ ظاہری نص شرعی کو بڑی اہمیت دیتے ہیں اور اسی پر تمام احکام کا دارومدار رکھتے ہیں اور اسی کا نتیجہ ہے کہ وہ استحسان کے اصول کے منکر ہیں کیونکہ اس اصول کی بنیاد شریعت کی صحیح روح پر ہے ظاہری نص شرعی پر نہیں ہے۔

ظاہری حالت کے مطابق فیصلہ

امام شافعی نے شرعی احکام کے ماخذوں کو صرف کتاب و سنت، اجماع اور اقوال صحابہ اور قیاس تک محدود رکھا ہے ان کا عام اصول یہ ہے کہ احکام شریعت کی بنیاد ظاہری حالت پر ہے اس لئے ان کی تفسیر و تشریح

---

[۱] "الشافعی" از استاد محمد ابوزہرہ ۳۱۲، ۳۲۳۔

میں نص شرعی کے حکم سے تجاوز نہیں کرنا چاہیے۔ امام شافعی نے اپنے اس عام اصول کو اس سے ثابت کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منافقوں کے ساتھ ان کی ظاہری حالت کے مطابق سلوک کیا تھا اس طرح آپ کا سلوک ان بدوؤں کے ساتھ بھی ان کی ظاہری حالت کے مطابق تھا جنھوں نے مسلمان ہوئے تھے مگر ان کے دلوں میں ایمان داخل نہیں ہوا تھا۔

انہوں نے مسئلہ لعان سے بھی استدلال کیا ہے (جبکہ شوہر اپنی بیوی پر بدکاری کا الزام لگاتا ہے اور اس کے پاس کوئی شہادت نہیں ہوتی ہے) کہ اس مسئلہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شرعی احکام کا دارومدار ظاہری معاملات پر ہے اور شریعت باطنی معاملہ پر غور نہیں کرتی ہے کیونکہ اس مسئلہ میں (میاں بیوی کے لعان و اقرار کے بعد) دونوں سے حد شرعی ساقط ہو جاتی ہے اور اگر باطنی طور پر غور کیا جائے تو ہم دونوں کو بری الذمہ نہیں ٹھہرا سکتے کیونکہ ان دونوں میں سے کوئی ایک ضرور جھوٹا ہے اور حدیث سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے (اس سے کسی ایک کو حد زنا یا حد تہمت کے مطابق سزا دی جا سکتی تھی (مترجم))
امام شافعی نے مندرجہ ذیل حدیث سے بھی اپنے نظریہ کو ثابت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

"میں ایک انسان ہوں اور تم میرے پاس مقدمات لے کر آتے ہو اور بہت ممکن ہے کہ تم میں سے کوئی ایک دوسرے سے زیادہ زور دار دلائل پیش کرے اور میں جیسا سنوں اس کے مطابق فیصلہ کر دوں لہٰذا اگر میں کسی کے بھائی کے حق کو اسے دے دوں تو وہ دوسرے کا حق نہ لے کیونکہ اس صورت میں میں اسے آگ کا ایک ٹکڑا دوں گا۔"

استاد ابو زہرہ نے یہ واضح کیا ہے کہ امام شافعی معاملات کی تشریح مادی اور ظاہری احکام کی بنیاد پر کرتے ہیں وہ معاملہ کرنے والے فریقین کے اغراض و مقاصد کو پیش نظر نہیں رکھتے ہیں اور نہ یہ دیکھتے ہیں کہ انہوں نے کون سا ذریعہ اختیار کیا ہے بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ دنیاوی احکام کی بنیاد ظاہر پر ہے اس وجہ سے لوگوں کی نیتوں اور ان کے مقاصد کو قطع نظر کر دیا جاتا ہے کیونکہ لوگوں کی نیتوں کا علم صرف اللہ کو ہے یہی وجہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کے مقدمات کا ظاہری حالت کے مطابق فیصلہ کرتے تھے اس کے باطن پر غور نہیں کرتے تھے۔

امام شافعی معاملات کے الفاظ اور ان کی ظاہری شرائط کو دیکھ کر فیصلہ کرتے تھے وہ یہ نہیں دیکھتے تھے کہ آیا اس سے پہلے کوئی شرط کی گئی ہے یا نہیں نیز معاملہ کرنے والے فریقین کی نیت کیا ہے؟ وہ صرف یہ دیکھتے تھے کہ اگر معاملہ کے الفاظ صحیح طریقے سے ادا کئے گئے ہیں اور اس کی ظاہر شرائط

درست ہیں تو وہ اس معاملہ کو بالکل صحیح قرار دیتے تھے پھر وہ یہ نہیں غور کرتے تھے کہ یہ معاملہ کسی حرام یا حلال کام کا ذریعہ بنایا گیا ہے یا نہیں۔ ان کے اس اصول کے مطابق اگر کسی چیز کی فروخت میں بظاہر کوئی خرابی نہ ہو تو وہ معاملہ درست ہوگا خواہ وہ سود خوری کا ذریعہ ہی کیوں نہ ہو مگر چونکہ اس خرید و فروخت میں سود کی شرط نہیں رکھی گئی ہے اور بظاہر اس معاملہ کو خراب کرنے والی کوئی چیز موجود نہیں ہے اس لئے ان کے خیال میں یہ معاملہ صحیح ہے تاہم اگر کسی کی نیت میں کوئی خرابی ہو تو اس کی باز پرس روز جزا کا مالک کرے گا جس سے کوئی چیز پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔

امام شافعی نے یہ جائز رکھا ہے کہ اگر ایک چیز ادھار قیمت پر خریدی جاسکتی ہو تو اسی چیز کو بائع کے ہاتھ ادھار قیمت سے کم نقد قیمت پر فروخت کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ ایسے الفاظ نہ کہے جائیں جن سے سود خوری کا اظہار ہوتا ہو، خواہ اس معاملہ میں سود خوری کی نیت پائی جائے۔ اس سلسلے میں استاذ ابوزہرہ نے امام شافعی کی کتاب الام کی ایک عبارت نقل کی ہے جو مندرجہ ذیل ہے۔

"جب کوئی شخص اُدھار کھانے کی چیز خریدے اور اس پر قبضہ کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ اسی چیز کو بائع یا کسی اور شخص کے ہاتھ نقد یا ادھار فروخت کر دے خواہ یہ طریقہ معین ہو یا غیر معین ہو۔" [1]

اس طرح انہوں نے جائز اور ناجائز دونوں ذریعوں کو یکساں کر دیا ہے۔

ہمارے استاد ابوزہرہ فرماتے ہیں "ہم دیکھتے ہیں کہ امام شافعی اسلامی شریعت کی تشریح و توضیح میں خواہ وہ اسلام کے اصول ہوں یا فروع ہوں، یا دوسرے شخصی مقدمات ہوں، ہر حالت میں وہ ظاہری حالت کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں اور اس سے آگے نہیں بڑھتے ہیں۔ کیونکہ ان کے خیال میں ظاہری حالت کو چھوڑ کر کسی دوسری بات کو اختیار کرنا محض ظن و تخمین اور وہم پر مبنی ہے اس طرح غلطیاں زیادہ ہونگی اور صحیح بات کم نکلے گی، دوسری بات یہ ہے کہ شرعی احکام مستقل قاعدوں پر مبنی ہیں یا غیر مستقل اصولوں پر اس کا دار و مدار نہیں ہے۔" [2]

ذرائع

ہم یہ پہلے بیان کر چکے ہیں کہ امام ابن القیم نے مقاصد اور مقدم شرائط کو قابل اعتبار سمجھا ہے اس

---

[1] کتاب الام ج ۳/۳۳ "کتاب الشافعی" از استاد ابوزہرہ ۳۲۲، ۳۲۳۔ معین سے مراد یہ ہے کہ وہ سود خوری کا مددگار ہو اس طرح یہ حرام کا ذریعہ بنے، غیر معین سے مراد یہ ہے کہ وہ سود خوری کے لئے مددگار نہ ہو [2] کتاب "الشافعی" از استاد محمد ابوزہرہ۔ ص ۳۱۲ - ۳۲۳۔

طرح آپ نے ناجائز کاموں کے تمام راستے بند کر دیئے ہیں۔ اب ہم اس پر ان الفاظ کا اضافہ کرتے ہیں کہ آپ نے مقاصد اور مقدم شرائط کو لازم و ملزوم قرار دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

" یہ قواعد لازم و ملزوم ہیں جو ذرائع کا انسداد کرتا ہے وہ مقاصد کو معتبر سمجھتا ہے" مزید فرماتے ہیں" شرط خواہ مقدم ہو یا مؤخر، ہر حالت میں معاملات پر اثر انداز ہوتی ہے اور جو سد ذرائع کا قائل نہیں ہے وہ نہ تو مقاصد کو معتبر سمجھتا ہے اور نہ وہ پیشگی شرائط کو کوئی اہمیت دیتا ہے" [1]

آپ محرمات و مکروہات کے وسائل و ذرائع کو اس طرح حرام اور مکروہ خیال کرتے ہیں جس طرح آپ کے نزدیک اطاعت و عبادت کے ذرائع اور وسائل پسندیدہ ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مقاصد کی تکمیل اسباب و ذرائع اور وسائل کی حیثیت سے استعمال کیا جاتا ہے اور مقاصد کو مقاصد کی حیثیت سے حاصل کیا جاتا ہے۔

آپ نے ذریعہ کی یہ تعریف کی ہے" ذریعہ وہ ہے جو کسی چیز کو حاصل کرنے کا وسیلہ اور طریقہ ہو" اس لئے آپ یہ چاہتے تھے کہ ان تمام ذرائع کا انسداد کیا جائے جو برے کاموں کی طرف لے جائیں آپ نے ذرائع کی چار قسمیں بیان کی ہیں۔

(۱) وہ ذریعہ جو ہمیشہ برے کاموں کا باعث رہا ہو جیسے شراب پینا، بدکاری اور تہمت لگانا۔

(۲) وہ ذریعہ جو بذات خود جائز ہو مگر اس کے ذریعے برا کام کیا جائے جیسے اس مقصد سے نکاح کیا جائے کہ اس کے ذریعے منکوحہ عورت کو سابق شوہر کے لئے حلال کیا جائے یا خرید و فروخت

....

اس مقصد سے کی جائے کہ اس کے ذریعہ سودی نفع حاصل کیا جائے یا اپنی بیوی کو خلع کے ذریعے اس لئے چھوڑا جائے کہ اس کے ذریعہ قسم توڑی جائے۔

(۳) وہ ذریعہ جو بذات خود جائز ہو اور اس کے ذریعے کسی برائی کا قصد بھی نہ کیا جائے مگر اس کا نتیجہ برابر آمد ہوتا ہو اور بالعموم اس کی برائی اس کی بھلائی پر غالب رہتی ہو جیسے ممنوع اوقات میں نماز پڑھی جائے اور مشرکوں کے دیوتاؤں کو گالی دی جائے یا سوگوار بیوہ عدت کے زمانے میں زیب و زینت اختیار کرے۔

(۴) وہ ذریعہ جو بذات خود جائز ہو مگر کبھی کبھی اس سے برائی حاصل ہوتی ہو تاہم اس میں بھلائی کا پہلو برائی پر غالب رہتا ہو مثلاً منگیتر لڑکی کو دیکھا جائے یا ظالم بادشاہ کے سامنے کلمۂ حق کہا جائے

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ۔ ص ۱۱۹ ۔

مذکورہ بالا چار قسموں میں سے پہلی قسم ممنوع ہے اور جس قدر اس میں برائی ہوگی اسی قدر وہ مکروہ یا حرام ہوگی۔ دوسری اور تیسری قسم بھی ممنوع ہے البتہ چوتھی قسم میں جس قدر بھلائی ہوگی اس کے لحاظ سے وہ مباح، مستحب یا واجب ہوگی۔

دوسری اور تیسری قسم کے ممنوع ہونے پر امام ابن القیمؒ نے اپنی تصانیف میں بہت سے دلائل پیش کئے ہیں جن میں سے اہم دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں فرماتا ہے۔

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ

(تم ان (بتوں) کو نہ گالی دو جنہیں وہ اللہ کو چھوڑ کر پکارتے ہیں ورنہ وہ بھی بلا سوچے سمجھے زیادتی کر کے اللہ کو گالی دیں گے)

اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو مشرکوں کے دیوتاؤں کو گالی دینے سے روکا ہے یہ فعل بذات خود مباح ہے مگر چونکہ یہ بُرے کام کا ذریعہ ہے اس لئے روکا گیا ہے وہ بُرا کام یہ ہے کہ مشرک بھی اللہ کو گالی دینے لگیں گے۔

(۲) ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ۔

(وہ عورتیں اپنا پاؤں نہ ماریں ایسا نہ ہو کہ ان کی جو زینت چھپی ہوئی ہے وہ ظاہر ہو جائے)

اللہ تعالیٰ نے انہیں پاؤں مارنے سے اس لئے منع فرمایا ہے کہ یہ طریقہ ان کی زیب و زینت کے معلوم کرنے کا ذریعہ بن جاتا ہے اور اس سے مردوں کی خواہش بھڑکتی ہے[1]

(۳) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے کہ کسی عورت کی پھوپھی یا خالہ کے ساتھ نکاح کرنے کے بعد اس سے نکاح کیا جائے اس بارے میں آپ کا ارشاد گرامی یہ ہے۔

"اگر تم ایسا کام کرو گے تو تم اپنے رشتوں کو توڑ دو گے" چونکہ اسی قسم کا نکاح صلہ رحمی کے بجائے رشتوں کو توڑ دینے کا ذریعہ ہے اس لئے حدیث شریف میں اس کی ممانعت کی گئی ہے۔

(۴) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجیہ بن کعب الاسلمی کے ساتھ حج کے لئے قربانی کے جانور بھیجے تو انہیں حکم دیا کہ اگر ان میں سے کوئی منزل مقصود تک پہنچنے سے پہلے ہلاک ہونے لگے تو وہ اسے ذبح کر دیں اور اس کے نعل کو اس کے خون میں رنگ دیں پھر اسے لوگوں کے لئے چھوڑ دیں مگر آپ نے انہیں منع کیا کہ وہ خود یا ان کے ساتھیوں میں سے کوئی اس کو نہ کھائے۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۲۰، ۱۲۱۔

آپ نے انہیں قربانی کے منزل مقصود تک پہونچنے سے پہلے اس کا گوشت کھانے سے اس لئے منع فرمایا تھا کہ وہ اس کو چارہ دینے میں کوتاہی نہ کریں اور ایسا نہ ہو کہ مقام مقصود تک پہونچنے سے پہلے ذبح کرکے وہ اور ان کے ساتھی خود اس کا گوشت کھالیں۔

امام ابن القیم فرماتے ہیں "(رسول اکرم نے یہ ہدایت انہیں اس لئے دی تھی کہ) جب انہیں یہ معلوم ہو جائے کہ جانوروں کے ہلاک ہونے سے ان کا مطلب پورا نہیں ہوسکتا تو وہ اس کی حفاظت کے لئے زیادہ کوشش کریں گے تاکہ وہ صحیح سالم منزل مقصود تک پہونچ سکیں یہ برائی کو دور کرنے کا لطیف ترین ذریعہ ہے ۱ے

(۵) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے کہ عورت مسجد کی طرف جاتے ہوئے خوشبو لگائے۔ اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ خوشبو لگانا اس برائی کا ذریعہ بنتا ہے کہ مرد اس کی طرف مائل ہوں گے اور اسے گھور گھور کر دیکھیں گے آپ نے عورتوں کو یہ بھی حکم دیا ہے کہ وہ مردوں کے پیچھے کھڑی ہوں اور انہیں حکم دیا ہے کہ اگر نماز میں کوئی خرابی پیدا ہو جائے تو وہ (مردوں کی طرح) سبحان اللہ نہ کہیں بلکہ یہ حکم ہے کہ اپنی ہتھیلی بجائیں یہ ممانعت بھی اس لئے کی گئی ہے کہ لوگ ان کی آواز پر فریفتہ نہ ہو جائیں

(۶) اللہ تعالیٰ نے اس بات سے منع کیا ہے کہ جو شخص آزاد عورت سے نکاح کرسکتا ہو تو وہ لونڈی سے نکاح کرے کیونکہ لونڈی سے نکاح کرنے پر جب اس سے اولاد پیدا ہوگی تو وہ غلام رہے گی اس وجہ سے حاکم وقت کی طرف سے قیدی یا تاجر کو یہ ممانعت ہوتی ہے کہ وہ دار الحرب میں نکاح نہ کرے۔ کیونکہ اس سے یہ اندیشہ رہتا ہے کہ اس کی اولاد غلام نہ ہو جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غلہ کی ذخیرہ اندوزی (احتکار) کی ممانعت فرمائی ہے اور ارشاد فرمایا ہے "ایک خطاکار ہی غلہ کی ذخیرہ اندوزی کرتا ہے" اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ یہ طریقہ عوام کی تنگی اور پریشانی کا ذریعہ بنتا ہے ۱ے

امام ابن القیم برائی کے ذرائع کو مسدود کرنے (سد ذرائع) کو اس قدر اہمیت دیتے ہیں کہ آپ اس اصول (سد الذرائع) کو مذہب اسلام کا چوتھائی حصہ سمجھتے ہیں اس کی وجہ آپ نے یہ بتائی ہے کہ شرعی ذمہ داریوں کے دو حصے ہیں امر و نہی (احکام و ممنوعات) پھر احکام کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ احکام جو بذات خود اصل مقصد ہوں (۲) وہ احکام جو اصل مقصد کا وسیلہ ہوں۔

اس طرح نہی (ممنوعات) کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ چیزیں جو اپنی ذاتی خرابی کی وجہ سے ممنوع ہیں۔

۱ے اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۷۔

(۱) وہ چیزیں جو اس لئے ممنوع ہیں کہ وہ برائی کا ذریعہ ہیں لہٰذا برائی کی طرف پہونچانے والے ذرائع کو مسدود کرنا (سد الذرائع) ہمارے دین و مذہب کا ایک چوتھائی حصہ ہیں۔

امام ابن القیمؒ کے مذکورہ بالا اجتہادات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ اسلام کی صحیح روح کو سمجھنے کی کوشش کرتے تھے اور آپ کی سب سے بڑی تمنا تھی کہ مسلمان آپ کی دعوت پر لبیک کہیں یعنی اسلام کی صحیح روح کو سمجھیں اور اس کے مطابق عمل کریں اسی مخلصانہ جذبے کے ماتحت آپ نے مسلمانوں کو صحیح دینی مقاصد کے مطابق عمل کرنے پر زیادہ زور دیا ہے اور اسی جذبے کے ماتحت آپ نے انہیں حکم دیا ہے کہ وہ اپنے معاملات میں دھوکا اور فریب کو چھوڑ کر اسلام کے صحیح اور باطنی مقصد کے مطابق کام کریں۔ اور گمراہ کن پیشگی شرائط نہ طے کیا کریں اس طرح آپ نے برائیوں کے سرچشموں اور ان کے ذرائع کو مسدود کرنے کی کوشش کی ہے اور اس اصول کو دین کا چوتھائی قرار دیا ہے۔[۱]

امام احمد کا اصول

امام احمد بن حنبل نے بھی سدّ ذرائع کے اصول کو تسلیم کیا ہے چنانچہ مندرجہ مثالوں میں امام احمد نے اس اصول کو اختیار کیا ہے وہ مثالیں یہ ہیں۔

(الف) امام احمد بن حنبل اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ اس دوکاندار سے کوئی چیز خریدی جائے جو اپنے پڑوسی کے کاروبار کو خراب کرنے کے لئے چیزوں کے بھاؤ کو سستا کردے تاکہ لوگ اس کے پڑوسی دوکاندار کو چھوڑ کر اس سے چیزیں خریدا کریں کیونکہ اگر لوگ اس کی حوصلہ افزائی کریں گے تو اس کا یہ مخالفانہ فعل بڑھتا چلا جائے گا اور دوسرے لوگوں کا کاروبار ناکام ہو جائے گا جب دوسروں سے مقابلہ باقی نہیں رہے گا تو اس وقت وہ چیزوں کی نرخ مقرر کرنے میں خود مختار ہوگا اور جس طرح چاہے گا اپنا بھاؤ مقرر کرے گا، اس طرح عوام کو بہت نقصان پہونچے گا۔

(ب) امام احمد بن حنبل فتنہ و فساد اور خانہ جنگی کے موقع پر ہتھیاروں کی فروخت کو ممنوع قرار دیتے ہیں کیونکہ اس طرح ظلم و تعدی اور گناہ میں تعاون ہوگا جو ناجائز ہے دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیئے کہ ہر قسم کی وہ بیع یا اجارہ اور کوئی معاملہ جس کے ذریعے کسی برائی اور گناہ کے ساتھ تعاون کا میلان پایا جاتا ہو، حرام ہے۔ مثلاً مسلمانوں کی خانہ جنگی میں ہتھیاروں کو فروخت کیا جائے یا باغیوں کے ہاتھ انہیں بیچا جائے یا رہزنوں کو ہتھیار فروخت کئے جائیں یا رقص و سرود اور ناجائز لہو و لعب کے کاموں کے لئے مکانات کو کرایہ پر دیا جائے یہ سب باتیں ناجائز ہیں۔[۲]

---

[۱] سد ذرائع کے اصول کی پوری تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو فقہ الاسلام از حسن احمد الخطیب ترجمہ از حافظ رشید احمد ارشد مطبوعہ نفیس اکیڈمی کراچی ص ۳۴۹ تا ص ۳۵۴ قاعدہ یازدہم (مترجم) [۲] کتاب ابن حنبل از محمد ابو زہرہ ص ۳۲۱ و ص ۲۰۴۔

حنبلی فقہ کی وسعت نظر

استاد محمد زہرہ تحریر فرماتے ہیں "فقہ حنبلی میں ذرائع کے اصول پر بہت عمل ہوا ہے بلکہ فقہ حنبلی میں وسائل کا حکم ان کے مقاصد کے برابر ہے اور ذرائع کو نتائج کے مطابق رکھا گیا ہے اس کی وجہ سے فقہ حنبلی سب سے زیادہ وسیع ہوگئی ہے اور اس قسم کے فقہی افکار کی بدولت حنبلی فقہ جاندار وسیع تر اور زرخیز فقہ ہوگئی ہے اس کے ساتھ ساتھ یہ لچکدار بھی ہے اور زندگی کی صلاحیتوں سے بھرپور ہے کیونکہ یہ معاملات اور دیگر مسائل پر ظاہری اور مادی زاویہ نگاہ سے غور نہیں کرتی ہے بلکہ ہر چیز کے اسباب و مقاصد پر اچھی طرح غور و خوض کرنے کے بعد کوئی فیصلہ کرتی ہے، اس حیثیت سے یہ شافعی فقہ سے بہت مختلف ہے۔

شافعی فقہ معاملات و مسائل پر مادی اور ظاہری نقطۂ نگاہ سے غور کرتی ہے اور وہ صرف ان معاملات کی لفظی عبارتوں کو دیکھ کر کوئی حکم صادر کرتی ہے، اس کو اس سے کوئی سروکار نہیں ہوتا ہے کہ ان کے اسباب و علل کیا ہیں کون سے مقاصد پیش نظر ہیں اور اس کے نتائج کیا ہوں گے؟ بلکہ وہ ان اسباب و مقاصد کے حلال و حرام ہونے پر قطعاً غور نہیں کرتی ہے۔

اس کے برخلاف حنبلی فقہ کی بنیاد نفسیات اور واقعات پر ہے وہ افعال و اقوال کے واضح اسباب و علل اور ان کے حقیقی یا متوقع مقاصد پر اچھی طرح غور کرتی ہے بلکہ وسائل و ذرائع کو مقاصد کے ہم پلہ رکھتی ہے یعنی اگر وہ حلال ہیں تو مقاصد بھی حلال ہیں اور اگر وہ حرام ہیں تو مقاصد بھی حرام ہیں۔ مختصر طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ فقہ حنبلی نہایت زرخیز اور وسیع مکتبۂ نظر ہے حالانکہ اس کی بنیاد زیادہ تر احادیث یا ان کے مشابہ منقولات پر ہے۔[۱]

معاملات کی آزادی

معاملات کی آزادی سے مراد یہ ہے کہ معاملہ کے فریقین کو یہ آزادی حاصل ہو کہ شرعی حدود میں رہتے ہوئے وہ جس قسم کا معاملہ چاہیں طے کرلیں اور جس قسم کی شرائط مناسب سمجھیں، اپنے معاملات میں مقرر کریں بشرطیکہ وہ ان شرائط و معاملات کو دیانت داری کے ساتھ پورا کریں لیکن اگر کوئی معاملہ کسی ناجائز کام پر مشتمل ہو تو وہ خود بھی ناجائز ہوگا اور اس کو پورا کرنا بھی ضروری نہیں ہوگا جیسے خرید

۱؎ کتاب ابن حنبل از محمد ابوزہرہ ص ۳۲۱ و ص ۲۰۴۔

فروخت کا وہ معاملہ جس میں سود کا شائبہ ہو۔

فقہاء کا اختلاف معاملات کی آزادی پر تمام فقہائے کرام متفق نہیں ہیں بلکہ اس بارے میں ان کا اختلاف ہے یہ اختلاف دو بنیادی اصولوں پر مبنی ہے یہ اصول منع اور جواز کی بنیادوں پر مبنی ہیں جن کی تشریح امام ابن تیمیہ نے اس طرح کی ہے۔

"معاملات اور شرائط کے بارے میں دو قسم کی رائیں ہیں۔ ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ معاملات کی اصل بنیاد یہ ہے کہ صرف ایسے معاملات جائز ہیں جن کی شریعت نے اجازت دی ہو' باقی معاملات ناجائز ہیں۔ اس کے حامی فرقہ ظاہریہ' حنفیہ' شافعیہ کے علاوہ مالکی علماء کی ایک جماعت بھی ہے ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل نے بھی اسے ایک حد تک تسلیم کیا ہے کیونکہ بعض اوقات وہ کسی معاملہ کو باطل قرار دیتے ہوئے اس کی توجیہ یہ کرتے تھے کہ اس کے بارے میں کوئی حدیث منقول نہیں ہے اور نہ قیاس جاری ہو سکتا ہے انہوں نے یہ بات اس موقع پر فرمائی تھی کہ آیا انسان اپنے آپ کو وقف کر سکتا ہے یا نہیں؟ [۱]

علماء کی دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ معاملات اور شرائط کی اصل بنیاد یہ ہے کہ وہ بالعموم جائز ہیں اور جب تک ان کے خلاف ناجائز ہونے کی کوئی شرعی دلیل موجود نہ ہو' وہ جائز رہیں گے۔ امام احمد اصولی طور پر اس کے حامی ہیں اور امام مالک بھی تقریباً اس خیال کے مؤید ہیں۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔

"لیکن امام احمد سب ائمہ کرام سے زیادہ شرائط کو صحیح سمجھتے ہیں اور چاروں اماموں میں ان سے بڑھ کر کوئی انہیں صحیح نہیں مانتا ہے" اس کے بعد امام موصوف نے وہ شرائط بیان کی ہیں جن کی امام احمد بن حنبل نے اجازت دی ہے ان میں چند مثالیں مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) نکاح میں اختیار کی شرط جائز ہے۔

(۲) بائع کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ غلام کو فروخت کرتے وقت اس کے بعض فوائد کو مستثنیٰ کر کے انہیں اپنے لئے مخصوص کرے۔

(۳) اسی طرح گھر میں رہنے کے سلسلے میں کچھ شرائط مقرر کی جا سکتی ہیں۔ اس کے ثبوت میں حضرت جابر کی یہ حدیث پیش کی جاتی ہے کہ جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا اونٹ فروخت کیا تو اس وقت آپ نے یہ شرط رکھی تھی کہ آپ مدینہ منورہ تک اس کی سواری کریں گے۔

اسی طرح غلام کو آزاد کرانے والے کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ غلام کو آزاد کرتے وقت اس سے

---

[۱] الفتاویٰ ج ۳۔ ص ۳۲۳ مطبعۃ الکردی (ص ۳۲۶ - ۳۲۷)۔

یہ شرط مقرر کرے کہ وہ اپنی زندگی بھر اس کی خدمت کرتا رہے یا جب تک اس کے سابق آقا کی زندگی ہو وہ اس کا خدمت گزار رہے اس کی ثبوت میں حضرت سفینہ (کنیز) کی حدیث پیش کی جاسکتی ہے کہ جب حضرت ام سلمہ نے انہیں آزاد کیا تو آزاد کرتے وقت سفینہ کنیز کے ساتھ یہ شرط مقرر کی تھی کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ان کی زندگی بھر خدمت کرتی رہیں گی۔

نکاح کے وقت بھی جائز شرائط مقرر کیئے جا سکتے ہیں کیونکہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں یہ حدیث مذکور ہے "تمہیں سب سے زیادہ ان شرطوں کو پورا کرنا چاہیے جن کی بدولت تم خواتین کی عصمت و عزت کے مالک بنے ہو" لہذا نکاح کے وقت عورت کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی طرف سے چند شرائط پیش کرے مثلاً یہ کہ وہ اس کے ہوتے ہوئے دوسرا نکاح نہیں کرے گا اور وہ اس کے ساتھ سفر کرنے کے لئے نہیں جائے گی اور نہ اپنے گھر سے دوسری جگہ منتقل ہوگی۔

اس معاملے میں حنبلی علما کا مسلک یہ ہے کہ شریعت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ کوئی معاملہ یا شرط طے کرنے کے بعد اسے پورا کرنا ضروری ہے جب تک کہ شریعت کی طرف سے اس کی تکمیل نہ کرنے کی کوئی دلیل موجود نہ ہو مگر جو حنبلی مسلک کے پیرو نہیں ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ اصل بنیاد یہ ہے کہ ان کا ایفاء نہ کیا جائے تاآنکہ کوئی شرعی دلیل اس قسم کی مل سکے جس سے یہ ثابت ہوسکے کہ اس معاملہ یا اس شرط کا ایفاء ضروری ہے۔

اختلاف کا نتیجہ دونوں جماعتوں کے نقطۂ نگاہ کو واضح کرنے کے بعد یہ پتہ چلتا ہے کہ جن لوگوں نے معاملات کو اصولاً ناجائز قرار دیا ہے تاآنکہ ان کی حمایت میں کوئی دلیل شرعی نہ آئے، انہوں نے عام لوگوں پر معاملات کا دروازہ تنگ کر دیا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوگا اگر ایک شخص کوئی معاملہ طے کرنا چاہتا ہو تو وہ اس وقت تک یہ معاملہ طے نہیں کر سکتا جب تک کہ اس کی تکمیل کے لئے اسے کوئی شرعی ثبوت نہ ملے ان کے برخلاف حنبلی علماء کا یہ مسلک ہے کہ معاملات اور شرائط اصولاً جائز ہیں بشرطیکہ ان کے برخلاف کوئی شرعی دلیل نہ ہو۔ یوں انہوں نے یہ اصول قائم کر کے عوام الناس کے لئے آزادانہ طریقے سے معاملات طے کرنے اور اپنی حسب منشاء شرطیں مقرر کرنے کا دروازہ کھول دیا ہے یعنی وہ کسی روک ٹوک کے بغیر جس طرح چاہیں، معاملات طے کر سکتے ہیں اس طرح ان کا کاروبار مفلوج نہیں کیا گیا ہے اور نہ ان کے دنیاوی کاموں پر عام پابندی عائد کی گئی ہے۔ ان پر صرف اتنی پابندی عائد کی گئی ہے کہ ان کے کام، ذرائع اور مقاصد شریعت کے بنیادی اصولوں کے خلاف نہ ہوں اگر کسی کاروبار پر شرعی پابندی عائد ہو، تو اس صورت میں انہیں شرعی احکام کے سامنے سر تسلیم خم کرنا ہوگا

اور اس کی نافرمانی نہیں کرنی ہوگی۔

مخالفین کے دلائل وہ حضرات جو اس اصول کے قائل ہیں کہ معاملات و شرائط ممنوع ہیں بجز ان معاملات کے جن کی شریعت میں اجازت دی گئی ہے، مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں۔

(۱) اسلامی شریعت نے تفصیل کے ساتھ ان تمام معاملات کا ذکر کر دیا ہے جنہیں لوگ اختیار کر سکتے ہیں اس لئے ہر وہ معاملہ یا شرط جس کا کوئی شرعی ثبوت نہ ہو، شریعت کے احکام کی خلاف ورزی اور تعدی ہے لہٰذا جس چیز کو شریعت تسلیم نہ کرے اس کا ایفاء ضروری نہیں ہے کیونکہ اگر اس کا ایفاء ہوتا تو شریعت کی طرف سے اس کے بارے میں کوئی ضروری حکم صادر ہوتا کیونکہ جو ضروری اعمال ہیں، ان کے بارے میں کوئی نہ کوئی شریعت کا حکم موجود ہے۔

(۲) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

"جو کوئی ایسا کام کرے، جس کے بارے میں وہ ہمارا حکم موجود نہ ہو تو وہ مردود ہے" لہٰذا اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایسا ہر معاملہ یا شرط جس کا کوئی شرعی ثبوت نہ مل سکے، ناقابل تسلیم ہے اس کی تکمیل کرنا ضروری نہیں ہے۔"

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دوسری حدیث میں یہ مذکور ہے۔

"لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ ایسی شرائط مقرر کرتے ہیں جن کا ذکر کتاب اللہ میں نہیں ہے ایسی شرط جو کتاب اللہ میں نہ ہو، باطل ہے خواہ وہ سو شرطیں ہی کیوں نہ ہوں۔ کتاب اللہ سب سے مقدم ہے اور اللہ کی شرط زیادہ پائدار اور مستحکم ہے۔" [۱]

مخالفانہ دلائل کی تردید ان مخالفوں نے سب سے پہلے یہ ذکر کیا ہے کہ معاملات کی آزادی شریعت کی خلاف ورزی اور تعدی ہے مگر یہ تعدی اور خلاف ورزی اس صورت میں ہو سکتی ہے جب کہ کوئی واجب کو ساقط کر دے یا حرام اور ناجائز کام کو واجب کر دے لیکن اگر کوئی چیز مباح ہو، تو اسے ممنوع نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ شریعت نے بہت سے کاموں کو مباح اس لئے قرار دیا ہے کہ لوگ اپنی ضرورتوں کے مطابق بندیلی کرتے رہیں اور اگر وہ کوئی شرط مقرر کریں تو اس شرط کو پورا کرنا ضروری ہوگا اس کے بعد انہوں نے پہلی حدیث پیش کی ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ ہر وہ کام جو شریعت کے حکم کے خلاف ہو، مردود ہے۔ اس کے بارے میں بھی وہی جواب ہے،

---

[۱] کتاب "ابن تیمیہ" از استاد محمد ابو زہرہ ص ۳۹۲، ۳۹۳، بحوالہ الاحکام فی اصول الاحکام از ابن حزم ج ۵ ص ۳۲۔

جو پہلی دلیل کے سلسلے میں بیان کیا گیا تھا، یعنی اس حدیث کا اطلاق صرف اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ کسی واجب کو ساقط کر دیا جائے یا حرام چیز کو واجب کر دیا جائے، اگر کوئی ایسا فعل کرے تو اس کا یہ فعل مردود ہوگا لیکن مباح اشیاء پر کوئی شرعی پابندی نہیں ہے۔

دوسری حدیث کے بارے میں امام ابن تیمیہ نے نہایت عمدہ جواب دیا ہے اس لئے اس استدلال کی تردید میں ہم یہ جواب انہی کے الفاظ میں پیش کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں " آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے "جو کوئی ایسی شرط مقرر کرے جو کتاب اللہ میں نہ ہو تو وہ باطل ہے خواہ وہ سو شرطیں ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ اللہ کی کتاب سب سے مقدم ہے اور اللہ کی شرط زیادہ مستحکم اور پائدار ہے" آپ فرماتے ہیں۔

مذکورہ بالا حدیث میں وہ شرط مراد ہے جو کتاب اللہ اور اس کے شرط کے خلاف ہو یعنی مشروط شئے حرام ہو۔ (لیکن مباح فعل میں شرط مقرر کرنا جائز ہے) اس صورت میں مشروط شئے کے لئے ضروری ہوگا کہ صرف ایسے فعل کے لئے شرط مقرر کی جائے جو بغیر شرط کے بھی جائز ہو تاکہ آگے چل کر اس فعل میں شرط لگانی جائز ہو سکے اور پھر شرط کو پورا کرنا ضروری ہو جائے (اس حدیث کا اصل سبب یہ ہے کہ) چونکہ کتاب اللہ میں یہ حکم مذکور نہیں تھا کہ جو شخص کسی غلام یا کنیز کو آزاد نہ کرے، اسے اس کی موالات حاصل ہوتی ہے [1] اس لئے یہ مشروط یعنی غیر معتق (آزاد نہ کرانے والے) کے لئے ولاء کا ثبوت اس حدیث کو بیان کرنے کا سبب بن گیا کیونکہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ملاحظہ کیا کہ وہ لوگ جو غلام کو آزاد نہیں کرتے ہیں وہ (خلاف قاعدہ) ولاء کی شرط اپنے لئے قائم کرتے ہیں تو اس موقع پر آپ نے اس حدیث کے مذکور بالا الفاظ ادا کئے کیونکہ انہوں نے اپنی طرف سے ایسی شرط ضروری قرار دے دی تھی جو کتاب اللہ میں مذکور نہ تھی۔

اس لئے مشروط کو دیکھنا چاہیئے اگر وہ ایسا فعل اور حکم ہو جسے اللہ تعالیٰ نے مباح اور جائز قرار دیا ہو تو اس فعل کے لئے شرط طے کر لینا جائز ہے اور اس شرط کو پورا کرنا ضروری ہے اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اس کی شرط مقرر نہ کی ہو مثلاً اگر کوئی مرد یہ شرط مقرر کرے کہ وہ اپنی بیوی کے ساتھ سفر نہیں کرے گا تو یہ مشروط فعل کتاب اللہ کی رو سے جائز ہے کیونکہ کتاب اللہ میں اس کی ممانعت مذکور نہیں ہے اس وجہ سے یہ جائز ہے کہ مرد سفر میں اپنی بیوی کو ساتھ نہ لے جائے لہذا اگر اس نے اس کے

[1] فتاوی ابن تیمیہ ۳ ص ۳۲۵، مذکورہ بالا حدیث کا اصل مقصد یہ ہے کہ بریرہ (کنیز) نے حضرت عائشہ سے مطالبہ کیا کہ وہ انہیں آزاد کرنے میں مدد دیں حضرت عائشہ نے اس شرط پر رضامندی ظاہر کی کہ ولاء (محبت اور دوستی کے تعلقات) ان کے ساتھ قائم رہیں مگر اس کے ساتھ گھر والوں نے ولاء کی شرط اپنے لئے مخصوص کرلی تھی اس پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تم اسے سے کر دو، ولاء کی شرط مان لو تاہم جو کوئی آزاد کرے گا غلام یا کنیز اسی کا مولی (آزاد کردہ) کہلایا جائے گا اس کے بعد آپ خطبہ کے لئے کھڑے ہوئے اور مذکورہ بالا حدیث کے الفاظ ادا کئے۔

ساتھ سفر نہ کرنے کی شرط مقرر کی ہو تو وہ ایسی شرط ہے جو کتاب اللہ کی رُو سے جائز ہے"۔[1]

مذکورہ بالا حدیث کی تشریح کرتے ہوئے امام ابن تیمیہ نے جائز شرط قائم کرنے کی حد مقرر کر دی ہے اور واضح کیا ہے کہ اگر کوئی فعل مباح اور جائز ہو، تو اس کی شرط مقرر کرنا بھی جائز ہے اور اس کا شرط کو پورا کرنا ضروری ہے اور اگر وہ فعل مباح نہ ہو تو اس کی شرط مقرر کرنا جائز نہیں ہے۔ علامہ موصوف کے اس قول سے ہمارے اس سابقہ قول کی تائید ہوتی ہے جو ہم نے ان کی پہلی دونوں دلیلوں کی تردید میں بیان کیا تھا کہ ان دلائل کا مباح کاموں سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

حنبلی علماء کے دلائل

ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ حنبلی مسلک کی رو سے معاملات اور شرائط میں متعلقہ فریقین کو آزادی حاصل ہے۔ حنبلی علماء نے معاملات میں جو آزادی دی ہے تو شرعی بنیاد پر دی ہے اور یہ بنیاد قرآن کریم کے اصول پر مبنی ہے کیونکہ قرآن کریم نے مسلمانوں کو یہ حکم دیا ہے کہ اگر وہ کوئی معاملہ طے کریں تو اسے پورا کریں نیز قرآن کریم میں متعلقہ فریقین کی رضامندی کا اعتبار کیا گیا ہے اور اس کے مطابق احکام نافذ کئے گئے ہیں چنانچہ امام ابن تیمیہ نے اس کی وضاحت اس طرح کی ہے۔

عہد و پیمان کا ایفاء

"جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ صرف وہی معاملات حرام ہیں جنہیں شریعت نے حرام قرار دیا ہو تو اس کے بعد یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ ان معاملات و معاہدات کا ایفاء کیا جائے کیونکہ شریعت نے یہ عام حکم دیا ہے کہ عہد و پیمان کو پورا کیا جائے اس عام حکم سے وہی معاملات مستثنیٰ ہو سکتے ہیں جو کسی شرعی دلیل کی رُو سے مخصوص ہو سکیں۔ ورنہ عہد و پیمان، قول و قرار اور وعدوں کا پورا کرنا ایک ایسا اخلاقی فریضہ ہے جس پر تمام قوموں کا اتفاق ہے بلکہ تمام عقلمند حضرات اس کو ضروری تسلیم کرتے ہیں اور عقل کی رُو سے بھی اسے ضروری قرار دیتے ہیں، جب یہ چیز عقلی اور اخلاقی دونوں حیثیتوں سے ضروری ہو تو ایسا کام ابتدائی طور پر حرام نہیں ہو سکتا جب تک کہ شریعت اسے حرام نہ کر دے بلکہ ایسے معاملات کا پورا کرنا عقل اور شریعت دونوں کے اصولوں کی رُو سے ضروری ہے۔

باہمی رضامندی

پھر یہ اصول بھی مسلم ہے کہ معاملات میں فریقین کی رضامندی ضروری ہے لہذا جب وہ باہمی رضامندی سے کسی معاملے کو اپنے لئے ضروری قرار دے لیں، تو ان کے لئے اس کا پورا کرنا ضروری ہو جاتا ہے اس باہمی رضامندی کے بارے میں اللہ تعالیٰ

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳ - ص ۳۳۹۔

خود فرماتا ہے۔

(۱) اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ — مگر یہ کہ وہ تمہاری باہمی رضامندی کے مطابق تجارت ہو۔

(۲) فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيْٓـــًٔا مَّرِيْٓـــــًٔا۔ — اگر وہ تمہیں خوشدلی سے کچھ دیدیں تو تم اسے عمدہ اور خوشگوار سمجھ کر کھالو۔

اس دوسری آیت کریمہ میں (مہر کی رقم کو) کھا لینے کو ان عورتوں کی خوشدلی پر موقوف رکھا ہے اور ان کی رضامندی مہر کو خرچ کرنے کا سبب ہے لہذا اس سبب کی وجہ سے یہ حکم خداوندی نازل ہوا کہ مہر لینا مباح ہے اس دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ باہمی رضامندی سے دیگر اشیاء میں بھی احسان و بخشش کی جا سکتی ہے اس کے علاوہ پہلی آیت کریمہ میں تجارت کے درست ہونے کے لئے باہمی رضامندی کو شرط بنایا گیا ہے اور اس سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ باہمی رضامندی تجارت کو جائز قرار دیتی ہے لہذا قرآن کریم کی مذکورہ بالا دونوں آیتوں سے معاملات کا جائز ہونا ثابت ہو گیا ہے۔ یعنی تجارت کے لئے باہمی رضامندی کافی ہے اور بخشش و احسان کرنے کے لئے صرف محسن کی رضامندی کافی ہے (لہذا معاملات کی اصل بنیاد جواز ہے) البتہ جسے اللہ اور اس کے رسول نے ناجائز قرار دیا ہو، وہ حرام ہے جیسے شراب کی تجارت وغیرہ ہیں۔"

جب متعلقہ فریقین کا بیوی کی رضامندی سے تجارتی لین دین کرنا اور مہر کو استعمال کرنا جائز ہو سکتا ہے تو باقی معاملات و معاہدات کو بھی اس پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ اسی وجہ سے حنبلی علماء نے متعلقہ فریقین کی باہمی رضامندی کو معاملات کے جائز ہونے کی بنیاد قرار دیا ہے اس کے علاوہ وہ قرآن و حدیث اور قیاس کی رو سے بھی کئی دلائل پیش کرتے ہیں جن میں سے چند اہم دلائل یہ ہیں۔

قرآنی دلائل قرآن کریم میں بہت سی آیات مذکور ہیں جن میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ معاملات کا ایفاء کیا جائے ان میں سے چند آیات یہ ہیں۔

(۱) يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ — (۱) اے وہ لوگ جو ایمان لائے ہو۔ تم معاملات کو پورا کرو۔

(۲) وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ — (۲) تم عہد و پیمان کو پورا کرو۔

(۳) وَبِعَهْدِ اللّٰهِ اَوْفُوْا — (۳) تم اللہ کے عہد و پیمان کو پورا کرو۔

(۴) وَلَقَدْ كَانُوْا عَاهَدُوا اللّٰهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُوَلُّوْنَ الْاَدْبَارَ وَكَانَ عَهْدُ اللّٰهِ مَسْـُٔوْلًا — (۴) درحقیقت انہوں نے پہلے سے اللہ سے عہد کیا تھا کہ وہ پشت نہیں دکھائیں گے۔ اور اللہ سے عہد کے بارے میں باز پرس ہوگی۔

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں " اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انسان جو معاملہ طے کر لیتا ہے تو گو اس کا حکم اس سے پہلے اللہ نہیں دیتا ہے تاہم اس کے طے کر لینے سے وہ معاملہ اور عہد و پیمان اللہ کے

معاہدے میں شامل ہو جاتا ہے (اس لئے اسے پورا کرنا ضروری ہو جاتا ہے) جیسا کہ کسی نے کوئی نذر مانی ہو، یا خرید و فروخت کر لی ہو[1] (تو ان معاملات کا پورا کرنا ضروری ہے)

قرآن کریم یہ اعلان کر رہا ہے کہ تمام معاملات کا ایفاء کیا جائے اس میں کسی خاص معاملہ کی تفریق نہیں ہے البتہ یہ شرط ہے کہ کسی حرام چیز کا معاملہ نہ ہو لہٰذا ہر وہ کام جس پر معاملہ (عقد) کا اطلاق ہوتا ہو، اسے پورا کرنا قرآن کریم کی رُو سے ضروری ہے اور معاملہ کی شرط ایک عہد و پیمان ہے اس کا ایفاء بھی ضروری ہے۔

احادیث کے دلائل

بہت سے احادیث میں بھی غداری اور بے وفائی کی مذمت مذکور ہے اور اس کی سخت ممانعت کی گئی ہے بلکہ یہ صاف طور پر مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص شرط مقرر کرے اور پھر اسے توڑ دے تو وہ غدار ہے۔ چنانچہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم دونوں میں حضرت عبداللہ بن عمر کی یہ روایت منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

" چار خصائل ایسے ہیں کہ اگر وہ کسی شخص میں پائے جائے تو وہ خالص منافق ہے اور اگر کسی کے اندر ان میں سے کوئی ایک خصلت موجود ہو، تو اس میں منافقت کی ایک عادت باقی رہے گی جب تک کہ وہ اسے نہ چھوڑ دے (وہ چار خصائل یہ ہیں) (۱) جب وہ بات کرے تو جھوٹ بولے (۲) جب وعدہ کرے تو وعدہ خلافی کرے (۳) جب عہد و پیمان کرے تو اس کو پورا نہ کرے اور جب جھگڑا کرے تو فسق و فجور کا اظہار کرے۔

صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عمر کی دوسری حدیث اس طرح مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

" قیامت کے دن ہر غدار کے لئے ایک جھنڈا نصب کیا جائے گا۔"

کئی احادیث ایسی ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نکاح وغیرہ کی شرطوں کو پورا کیا جائے چنانچہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم دونوں میں حضرت عقبہ بن عامر کی یہ روایت مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

" سب سے اہم شرائط جن کا تمہارے لئے ایفاء کرنا ضروری ہے، وہ ہیں جن کے ذریعہ تم نے عورتوں کی عفت و عصمت کو جائز طریقے سے حاصل کیا ہو"

حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

" دو مسلمانوں کے درمیان صلح کرانا جائز ہے بجز اس صلح کے جو حرام کو حلال کرے یا حلال کو

---

[1] فتاوی ابن تیمیہ ج ۳ ص ۳۲۶ - ۳۲۷ ۔ مطبعۃ الکردی ص ۳۲۹۔

حرام کر دے اور مسلمان اپنی شرطوں پر (قائم رہتے) ہیں" اس حدیث کو امام ابوداؤد اور دارقطنی نے روایت کیا ہے اور ترمذی میں ان الفاظ کا اضافہ ہے "سوائے اس شرط کے جو حلال کو حرام کرے یا حرام کو حلال کرے"۔

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں "کتاب و سنت میں عہد و پیمان، شرائط اور معاہدات و معاملات کو پورا کرنے کا حکم بار بار آیا ہے اور یہ بھی حکم دیا گیا ہے کہ امانت کو ادا کیا جائے اور اس کی حفاظت کی جائے اسی کے ساتھ ساتھ غداری، عہد شکنی اور خیانت سے منع کیا گیا ہے اور جو کوئی ان جرائم کا ارتکاب کرے، اس پر بڑی سختی کی گئی ہے لہذا اگر معاملات کی اصل بنیاد ہی میں ممانعت اور خرابی ہوتی اور صرف چند چیزیں شریعت میں جائز ہوتیں تو شریعت ان کاموں پر اس قدر زور نہ دیتی بلکہ ان کا حکم تک بھی نہ دیا جاتا اور غداری اور عہد شکنی کی اس قدر شدومد کے ساتھ مذمت نہ کی جاتی۔ مثلاً قتل کرنے کی اصولی طور پر شریعت میں ممانعت مذکور ہے چند صورتوں میں اسے شریعت نے جائز بھی رکھا ہے بلکہ بعض صورتوں میں واجب ہے (مثلاً قصاص لینا) تاہم شریعت نے کہیں یہ حکم نہیں دیا ہے کہ لوگوں کو قتل کیا جائے"[1]

علامہ ابن تیمیہ نے مذکورہ بالا احادیث کی توضیح کرتے ہوئے شرط کے دائرہ کو متعین کیا ہے اور ایسے دائرہ کو مباح میں محدود کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

"شرط مقرر کرنے والے کے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اللہ کی حرام کی ہوئی چیزوں کو حلال کر دے یا جو چیزیں اللہ نے جائز رکھی ہیں انہیں حرام کر دے۔ اس طرح اس کی شرطوں سے اللہ کے احکام باطل ہو جائیں گے بلکہ شرط مقرر کرنے والے کا صرف یہ کام ہے کہ وہ شرط مقرر کر کے اس چیز کو ضروری قرار دے جو شرط کے بغیر ضروری اور واجب نہ تھی لہذا شرط صرف اپنے کاموں میں مقرر کی جا سکتی ہیں جو پہلے سے واجب نہ ہوں اور نہ وہ پہلے سے حرام ہوں (بلکہ مباح کام ہوں)"[2]

قیاس کے دلائل کا نام امام ابن تیمیہ نے دلائل اعتبار رکھا ہے اور یہ مندرجہ ذیل ہیں

قیاسی دلائل

(۱) معاہدات و شروط معمولی قسم کے معاملات اور افعال ہیں اور عبادات میں داخل نہیں ہیں اس لئے اصولی طور پر یہ حرام نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں یہ فرمایا ہے۔

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ — اللہ نے جو چیزیں تم پر حرام کی ہیں، وہ کھول کر بیان کر دی ہیں۔

اس آیت میں اشیاء و افعال سب مراد ہیں اس لئے معاملات و شروط کو شرعی دلیل کے بغیر حرام نہیں کہا جا سکتا۔ چونکہ یہ معاملات حرام نہیں ہیں، اس لئے انہیں فاسد نہیں کہا جا سکتا اور جب یہ فاسد

---

[1] فتاوی ابن تیمیہ ج ۳ ص ۳۳۱-۳۳۲- [2] فتاوی ابن تیمیہ ج ۳ ص ۳۳۳

اور خراب نہ ہوں تو یہ درست اور صحیح ہیں۔

اللہ نے ان مشرکوں کی مذمت کی ہے جنہوں نے اللہ کی اجازت کے بغیر دین و مذہب میں نئے قوانین نکال لئے تھے اور جن چیزوں کو اللہ نے حرام نہیں کیا تھا انہیں حرام کر رکھا تھا لہٰذا اگر ہم شرعی دلیل کے بغیر اُن معاہدات و شروط کو ناجائز قرار دیں جو لوگوں کے تمام معاملات میں رائج ہیں تو ہم ان چیزوں کو حرام کریں گے جنہیں اللہ نے حرام نہیں کیا تھا۔

(ب) کاروبار کی اصل بنیاد متعلقہ فریقین کی رضامندی ہے جس کا ثبوت قرآن کریم کی مذکورہ دو آیات سے ملتا ہے ایک آیت میں یہ مذکور ہے "بجز اس کے کہ تمہاری باہمی رضامندی کی تجارت ہو" دوسری آیت میں عورتوں کے مہر کے بارے میں یہ مذکور ہے۔

"اگر وہ خوشی سے تمہیں کچھ (مہر) واپس کردیں، تو تم اسے خوشگوار اور عمدہ سمجھ کر کھالو"

ان آیات سے یہ ثابت ہوا کہ تمام کاروبار کی بنیاد باہمی رضامندی ہے اور اسی کے ذریعے کسی شخص کی ملکیت دوسرے شخص کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ مذکورہ بالا آیت سے بخشش اور تجارت کے منتقل ہونے کا جواز ہے اسی پر قیاس کرکے تمام دیگر معاملات جائز ثابت ہو سکتے ہیں، بشرطیکہ وہ معاملات حرام نہ ہوں۔

(ج) اسلامی شریعت نے عام لوگوں پر سے تنگی اور مشکلات کا خاتمہ کردیا ہے اور انہیں اپنے دنیادی کاروبار اور ضرورتوں میں مناسب سہولتیں فراہم کی ہیں انہی سہولتوں میں ایک سہولت یہ دی گئی ہے کہ لوگ اپنی ضرورت کے لئے جس طرح چاہیں، شرطیں مقرر کر سکتے ہیں اور وہ اپنی ضرورتوں اور مصالح کے پیش نظر شرطیں مقرر کرتے ہیں کیونکہ اگر اس میں ان کا کوئی فائدہ نہ ہو تو وہ یہ کام نہ کریں اس لئے ان کے شروط و معاہدات کو مباح رکھنا چاہیئے بالخصوص جبکہ ان کے ناجائز ہونے کا کوئی شرعی ثبوت نہ ہو۔

(د) معاہدات و شروط کی حلت و حرمت کے لحاظ سے تین صورتیں نکل سکتی ہیں۔

(۱) یہ شروط و معاہدات صرف کتاب و سنت اور قیاس کی کسی خاص دلیل کی بدولت جائز ہوں جیسا کہ جمہور فقہائے کرام کا مسلک ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اصولاً یہ شروط و معاہدات ممنوع ہیں۔

(۲) یا یہ شروط و معاہدات کسی عام دلیل کی بنیاد پر جائز قرار دیئے جائیں اور اس کی وجہ سے ان کی تکمیل ضروری ہو جائے۔

(۳) یا یہ شروط و معاملات کسی عام یا خاص دلیل کے بغیر جائز ہوں کیونکہ ان کے حرام ہونے کا کوئی ثبوت نہ ہو۔

پہلی صورت تو قطعی طور پر باطل ہے کیونکہ کتاب و سنت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ لوگوں نے کفر

کی حالت میں جو معاہدات کئے تھے انہیں صحیح قرار دیا گیا تھا، اور اللہ تعالیٰ نے یہ حکم دیا تھا کہ اگر مسلمان ہونے کے بعد ان معاملات میں کوئی ناجائز صورت نہ ہو، تو ان کی تکمیل کی جائے چنانچہ قرآن مجید کی یہ آیت ہے۔

یا ایھا الذین اٰمنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربوٰا ان کنتم مومنین ○

اے ایمان والو! تم اللہ سے ڈرو اور جو سود باقی رہ گیا ہو اسے چھوڑ دو اگر تم مومن ہو۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے انہیں یہ حکم نہیں دیا ہے کہ یہ لوگ وہ سود واپس کردیں جو اسلام سے پہلے لے چکے ہیں بلکہ انہیں صرف یہ حکم دیا ہے کہ جو سود (مسلمان ہونے کے بعد) باقی رہ گیا ہو، اسے وصول کرنا چھوڑ دیں اسی طرح مسلمان ہونے کے بعد اگر ان کے گزشتہ نکاح میں اسلامی اصول کے مطابق کوئی خرابی نہ تھی تو ایسا نکاح جوں کا توں باقی رکھا گیا تھا (ورنہ مناسب ترمیم کردی گئی تھی) مثلاً جب غیلان بن سلمۃ الثقفی مسلمان ہوئے تو ان کی دس بیویاں تھیں آپ نے یہ حکم دیا کہ وہ کوئی سی چار بیویاں باقی رکھیں، اور باقی کو چھوڑ دیں۔ اسی طرح جب فیروز الدیلمی مسلمان ہوئے تو دو بہنیں ان کے نکاح میں تھیں انہیں حکم دیا گیا کہ وہ ایک کو پسند کرلیں اور دوسری بہن کو چھوڑ دیں۔

اسی وجہ سے تمام مسلمانوں کا یہ اتفاق ہے کہ وہ معاملات جو کافروں نے اسلام سے پہلے طے کر لئے تھے اسلام لانے کے بعد بھی درست رہیں گے۔ بشرطیکہ اسلامی اصولوں کے مطابق حرام نہ ہوں۔ اور اگر یہ صورت نہ ہو تو ایسے سابقہ معاملات جائز ہیں۔ گو انہیں شرعی اجازت کے بغیر طے کیا گیا ہو۔ لہٰذا اگر ان کے یہ معاملات عبادات کی طرح ہوتے جو شرعی حکم کے بغیر درست نہیں ہو سکتے ہیں۔ تو (عہد نبوی میں) ان کے ناجائز ہونے کا حکم دیا جاتا۔

دوسری احتمالی صورت بھی صحیح نہیں ہے یعنی یہ درست نہیں ہے کہ عقود و شرائط عام دلیل کے بغیر ناجائز ہیں، کیونکہ ہم اوپر بیان کرچکے ہیں کہ کافروں کے معاملات کو جائز قرار دیا گیا تھا، اور ان کے خلاف کوئی دلیل نہیں پیش کی گئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شرعی دلائل ببانگ دہل یہ اعلان کر رہے ہیں کہ معاہدات و شرائط کا ایفاء کیا جائے بشرطیکہ وہ حرام کو حلال اور حلال کو حرام نہ کریں۔ لہٰذا اب صرف تیسری صورت باقی رہ جاتی ہے۔ اور وہ صورت یہ ہے کہ عقود و شرائط بلا دلیل جائز ہیں۔ اور شرعی ثبوت کے بغیر حرام نہیں ہو سکتے یہی حنبلی علماء کا مسلک ہے [۱]

ابوزہرہ کے دلائل

حنبلی علماء کی حمایت میں کچھ دلائل استاد محترم ابوزہرہ نے بھی تحریر فرمائے ہیں۔ اور یہ اشارہ کیا ہے کہ یہ دلائل انہوں نے امام ابن تیمیہ کے رسالۃ العقود

---

[۱] فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳ ص ۳۳۴ - ۳۳۹ ، کتاب ابن تیمیہ از ابوزہرہ ص ۳۹۲-

والشروط سے اخذ کئے ہیں۔ وہ دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) فقہ اسلامی اور اصول فقہ کا یہ مسلّم قاعدہ ہے کہ اشیاء اور مالی معاملات کی اصل بنیاد یہ ہے کہ وہ جائز ہیں اور ممنوع نہیں ہیں۔ عقود بھی مالی معاملات کے ضابطے ہیں۔ اس لئے اصولاً انہیں بھی جائز ہونا چاہیئے۔ خواہ اس کی غیر ممنوع شرائط کیسی ہی ہیں انہیں شرعی ثبوت کے بغیر ناجائز نہیں کہا جا سکتا۔ جب عام قاعدہ یہ ہو تو اس کے مطابق ہر شخص کو یہ اجازت ہونی چاہیئے کہ وہ اپنے مفاد اور اپنی خواہش کے مطابق جس طرح چاہے معاملہ طے کرے۔ اور وہ جونسی شرائط مناسب سمجھے مقرر کرے بشرطیکہ اس کے جواز کے برخلاف فقہی دلائل نہ ہوں۔ جب ایسی صورت ہو اسے منع کرنے یا اس کے ناجائز ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔[۱]

(۲) شرط کو پورا کرنا اُسی طرح ضروری ہے جس طرح نذر و منّت کی تکمیل کرنا ضروری ہے۔ بشرطیکہ کوئی نذر کتاب اللہ اور اس کے حکم کے خلاف نہ ہو بلکہ حقوق عباد کے شروط حق اللہ کی نذر سے زیادہ وسیع ہیں اور ان کی تکمیل اس قسم کی نذر سے زیادہ ضروری ہے۔ کیونکہ نذر ایک قسم کی عبادت ہے اور عبادت کے بارے میں بندے کوئی قانون نہیں بنا سکتے۔ اور جو ضروری عبادت نہ ہو اسے اپنے لئے ضروری نہیں قرار دے سکتے۔ مگر چونکہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔

وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ ۝ وہ اپنی نذر کو پورا کریں۔

اس لئے نذر کو پورا کرنا واجب ہے۔ کیونکہ وہ عبادت کی مقرر قسم میں سے ہے۔ البتہ معاملات کا دروازہ عبادات سے زیادہ وسیع ہے۔ لہذا جب کہ اس قدر تنگی کے باوجود نذر کی تکمیل کرنا ضروری ہو تو معاملات کو پورا کرنا اس سے زیادہ ضروری ہو جاتا ہے۔ کیونکہ معاملات کا دروازہ بہت وسیع ہے[۲]

معاملہ کی وسعت معاملہ کی وسعت سے مراد یہ ہے کہ اس معاملہ کو چھوڑ کر جو صاف طور پر حرام ہوں تمام معاملات جائز ہیں۔ خواہ اس کے جائز ہونے کی نص شرعی میں تصریح ہو یا نہ ہو البتہ جیسے سودی کاروبار ہے۔ تو وہ قطعاً ناجائز ہے کیونکہ اس کے حرام ہونے کے بارے میں نص شرعی موجود ہے۔

تنگیٔ عبادت عبادت کی تنگی سے یہ مراد ہے کہ عبادت خواہ کسی قسم کی ہو اس کا اس وقت تک علم نہیں ہو سکتا۔ جب تک کہ کوئی شرعی دلیل اسے ثابت نہ کرے اگر اس کے بارے میں شریعت خاموش ہو۔

---

[۱] ابن حنبل از ابوزہرہ ص ۳۳۹۔ [۲] اعلام الموقعین از ابن القیمؒ ۳/۲۹۰۔ مطبعۃ الکردی۔

یا شرع سے اس کی حرمت کا ثبوت مل جائے تو اسے عبادت کے دائرے میں شامل نہیں کیا جا سکتا۔

اقسام بیع (کتاب) میں بیع کی اقسام کو اس طرح بیان کیا گیا ہے۔ بیع کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) ایجاب و قبول (۲) لین دین یعنی کوئی گاہک یہ کہے کہ "مجھے اس دینار کے بدلے میں روٹی دو" اور بائع اس کی مرضی کے مطابق وہ اسے دے دے۔ اس دوسری صورت کے بارے میں امام مالک یہ فرماتے ہیں، کہ لوگوں کے اعتقاد کے مطابق یہ بیع صحیح ہوگی۔ حنفی علماء کہتے ہیں کہ معمولی چیزوں میں اس قسم کا لین درست ہے۔ امام شافعی یہ فرماتے ہیں۔ کہ بیع صرف ایجاب و قبول کے ذریعہ ہی درست ہوتی ہے۔ مگر ان کے بعض رفقاء ہمارے قول کے ہمنوا ہیں[1]

الشرح الکبیر کے مصنف نے حنبلی علماء کی تائید میں مندرجہ ذیل دلائل پیش کئے ہیں۔

۱۔ اللہ تعالیٰ نے بیع کو جائز قرار دیا ہے۔ اور اس کی کیفیت بیان نہیں کی ہے۔ اس لئے ہمیں عرف عام کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ (لوگوں کے رسم و رواج کے مطابق چلنا ہوگا۔)

۲۔ اگر ایجاب و قبول بیع کی شرطیں ہوتیں تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم انہیں بیان کرتے۔

۳۔ لین دین کی بیع کے خلاف کسی عالم کا انکاری قول ہمارے سامنے نہیں آیا۔

۴۔ ایجاب و قبول کا مقصد یہ ہے کہ اس کے ذریعے باہمی رضامندی کا ثبوت ملتا ہے۔ لین دین کے طریقے میں بھی اسی طرح کی رضامندی کا اظہار ہوتا ہے۔

بہرحال اس مسئلہ سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ معاملات کے باب میں حنبلی مسلک نے بہت وسعت نظر کا ثبوت دیا ہے۔ اور عام لوگوں کے لئے بہت آسانیاں فراہم کی ہیں۔ اس کے برخلاف شافعی مسلک اس قدر تنگ ہے کہ اس نے بیع کے درست ہونے کے لئے ایجاب و قبول کی شرط رکھی ہے۔ مگر حنبلی مسلک نے اس قدر آسانی فراہم کی ہے کہ اس نے لین دین کے معمولی الفاظ ادا کرنے پر بھی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

امام ابن القیمؒ کی رائے کاروبار اور معاملات (عقود) کی آزادی کے بارے میں حنبلی علماء کا مسلک بیان کیا گیا ہے۔ اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس بارے میں امام ابن القیمؒ کی رائے کیا ہے۔ آیا وہ ان کے موافق ہیں یا مخالف۔

امام ابن القیمؒ معاملات و معاہدات کی آزادی میں حنبلی علماء کے زبردست حامی ہیں اس لئے آپ نے ان کے مخالفوں کی پُرزور تردید میں یہ فرمایا ہے کہ معاملات میں پابندی لگانا سخت غلطی ہے۔ اور

---

[1] المغنی ۴/۳

یہ لوگ شریعت کے صحیح اصولوں کو نہیں سمجھ سکتے ہیں۔ انہوں نے پابندی لگا کر معاملات کے دروازہ کو بند کر دیا ہے۔ جس سے بلا دلیل خواہ مخواہ لوگوں کے معاملات خراب کر دیئے گئے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں۔" ان کی چوتھی غلطی یہ ہے کہ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کے معاہدات و شروط اور معاملات سب اصولاً باطل ہیں۔ اور چونکہ وہ شرعی دلائل کے بغیر صحیح نہیں ہو سکتے اس لئے اگر کسی معاہدہ شرط یا معاملے کو صحیح قرار دینے کے لئے کوئی شرعی ثبوت نہ ہو تو وہ اسے باطل سمجھتے ہیں۔ لہذا یہ اصول مقرر کر کے انہوں نے کسی شرعی ثبوت کے بغیر لوگوں کے بہت سے معاملات معاہدات اور شروط کو ناجائز کر دیا ہے [۱]

عبادات اور معاملات کا فرق

آپ کو ان کا یہ اصول بالکل پسند نہیں آیا۔ اس لئے آپ نے عبادات اور معاملات کا فرق بیان کرتے ہوئے یہ واضح کیا ہے۔ کہ عبادات کی اصل بنیاد یہ ہے کہ اس میں صرف اللہ کا بتایا ہوا طریقہ درست ہے۔ باقی تمام طریقے غلط اور ناجائز ہیں۔ اس لئے عبادات میں بطلان (عدم جواز) اصل بنیاد ہے۔ مگر معاملات کی اصل بنیاد صحت (ان کا جائز ہونا) ہے۔ یہی اصول اسلامی شریعت کی صحیح روح ہیں۔ کیونکہ عبادت اللہ کے لئے ہوتی ہے۔ اس لئے اللہ جو طریقہ بتائے اسی کے مطابق عبادت کی جائے اور معاملات کا انحصار بندوں کے مفادات اور ان کی ضرورتوں پر ہے۔

لہذا ان کے مفادات کی تکمیل کے لئے ضروری ہے کہ معاملات کا دروازہ ان کے لئے کھول دیا جائے اور صرف انہی معاملات کو ناجائز رکھا جائے۔ جنہیں شریعت نے انہی کے مفاد اور مصلحت کے لئے حرام قرار دیا ہو آگے چل کر آپ تحریر فرماتے ہیں۔

" یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ معاملات کو ناجائز قرار دینے کا یہ مقصد ہو گا کہ ہم انہیں حرام یا گناہ سمجھیں مگر یہ بات درست نہیں ہے۔ کیونکہ حرام وہی چیز ہے جسے اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہو۔ اور وہی چیز گناہ ہے۔ جسے اللہ اور اس کے رسول نے گناہوں میں شمار کیا ہو، اس طرح وہی کام واجب ہے۔ جسے اللہ تعالیٰ نے واجب قرار دیا ہو اور وہی دین و مذہب صحیح ہے۔ جو اس کا نازل کردہ ہو۔ اس لئے عبادات کی اصل بنیاد یہ ہے کہ وہ باطل ہیں۔ اور صرف وہی عبادت صحیح ہے جس کا اللہ نے حکم دیا ہو۔ اس کے برخلاف عام معاہدات و معاملات صحیح ہیں۔ صرف وہ معاملات ناجائز ہیں جنہیں شریعت نے ناجائز کہا ہو۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت صرف اسی طریقے سے کی جا سکتی ہے، جو طریقہ اللہ نے اپنے رسولوں پر حکم نازل کر کے بتایا ہو۔ کیونکہ عبادت بندوں پر اللہ کا حق ہے۔ اور اپنا

---

[۱] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳۴۔ وص ۳۴۔۳۵۔

حق ادا کرنے کا طریقہ اللہ ہی بتا سکتا ہے اور یہ طریقہ ایسا ہونا چاہیئے جسے وہ خود مقرر کرکے اسے پسندیدہ بتائے۔

اس کے برخلاف کاروباری معاملات اور اس کے شرائط اس کے حق سے خالی چیزیں ہیں۔ اور ان کی عام اجازت ہے۔ صرف انہی پر پابندی ہے جو اللہ نے حرام کی ہیں۔ یہ دونوں اصول ایسے واضح ہیں کہ ان کی خلاف ورزی کرنے پر اللہ نے مشرکوں کی مذمت کی ہے۔ کیونکہ وہ ان چیزوں کو ناجائز کہتے تھے۔ جنہیں اللہ نے حرام نہیں کیا تھا۔ اور جو چیزیں اس نے ناجائز قرار دی تھیں۔ ان کے ذریعے وہ اللہ کا تقرب حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ لہٰذا اگر اللہ تعالیٰ کسی چیز کے معاملے میں خاموش رہے اور وہ نہ تو اُسے جائز کہے اور نہ حرام کہے تو اس کے بارے میں یہ سمجھنا چاہیئے۔ کہ وہ مباح ہے۔ اسے ناجائز اور باطل نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ حلال چیز وہ ہے۔ جسے اللہ تعالیٰ حلال کرے اور وہ حرام ہے جسے اللہ حرام کرے اور جس کے بارے میں خاموش رہے وہ قابل معافی ہے لہٰذا اگر کسی معاملہ اور شرط کے بارے میں خدائی حکم خاموش ہو تو اسے ہم ناجائز نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ اس موقع پر اللہ نے بندوں پر رحم و ہمدردی کی بنا پر خاموشی اختیار کی ہے۔ غفلت و فراموشی کی وجہ سے سکوت نہیں اختیار کیا ہے ہم ان چیزوں کو کیسے ناجائز کہہ سکتے ہیں۔ جبکہ نص شرعی میں یہ تصریح کی گئی ہے۔ کہ جو چیزیں حرام نہیں ہیں۔ وہ سب مباح ہیں۔

اس کے بعد امام ابن القیمؒ نے معاملات کی آزادی کے ثبوت میں کتاب و سنت سے دلائل پیش کئے ہیں۔ اور یہ دلائل وہی ہیں۔ جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور جنہیں حنبلی علماء نے اختیار کیا ہے۔ اس کے بعد آپ نے ان دلائل کو بیان کیا ہے جو مخالفین پیش کرتے ہیں۔ پھر آپ نے ان دلائل کی تردید کی ہے۔ جنہیں ہم طوالت کے خوف سے نظر انداز کرتے ہیں۔ البتہ ہم اس ضابطہ کا ذکر کریں گے، جو آپ نے قابل تسلیم شرائط کے لئے بنایا ہے۔ یہ ضابطہ آپ نے شریعت کی صحیح روح کے مطابق تیار کیا ہے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ نص شرعی کے دائرے کے اندر محدود رہا جائے اور اس کی حدود سے تجاوز نہ کیا جائے۔ آپ فرماتے ہیں۔

"ہمارے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ شریعت کے نزدیک شرائط کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ اکثر فقہاء ان کے قائل نہیں ہیں۔ کیونکہ وہ ان شرطوں کو لغو قرار دیتے ہیں، حالانکہ شریعت نے انہیں لغو قرار نہیں دیا ہے۔ مگر وہ بلا وجہ اور بلا سبب اس معاملے کو ناجائز کہتے ہیں۔ ورنہ شریعت کا صحیح ضابطہ یہ ہے۔ کہ ہر وہ شرط جو اللہ اور اس کی کتاب کے حکم کے خلاف ہو، ناجائز ہے۔ اور جو اس کے حکم کے خلاف

نہ ہو تو اس کی تکمیل لازمی ہے۔" [1]

دوسرے مقام پر آپ فرماتے ہیں۔

شرائط کے دو اصول ▪ اُس شریعت کے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول پر نازل کی ہے۔ دو اصول یہ ہیں۔

(۱) ہر وہ شرط جو اللہ کے حکم کے خلاف ہو اور اس کی کتاب کے متضاد ہو ناجائز ہے، خواہ اس کی صورت کیسی ہو۔

(۲) ہر وہ شرط، جو اس کے حکم کے خلاف نہ ہو اور نہ اس کی کتاب کے برخلاف ہو۔ اور اس کا چھوڑنا اور ادا کرنا غیر مشروط طور پر جائز ہو، تو شرط مقرر کرنے سے وہ فعل لازم ہو جاتا ہے۔ یہ دو کلیہ قاعدے ایسے ہیں۔ کہ ان سے کوئی چیز مستثنیٰ نہیں ہو سکتی۔ بلکہ ان شرائط کی وہی حیثیت ہے جو نذر کی ہے۔ کیونکہ نذر ماننے سے پیشتر وہ کام جائز ہوتا ہے۔ واجب نہیں ہوتا ہے۔ لیکن نذر ماننے کے بعد اس کام کو پورا کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ [2]

(یہی کیفیت جائز شرط کی ہیں۔ کہ انہیں مقرر کر لینے کے بعد ان کی تکمیل ضروری ہو جاتی ہے)

آپ کے خیال میں باطل اور ناجائز شرط وہ ہے۔ جو اللہ کے حکم کی اس طرح مخالفت کرے کہ حرام کو حلال کر دے یا حلال کو حرام کرے۔ لیکن وہ شرائط جن کا مباح کاموں سے تعلق ہو، وہ باطل نہیں۔

شرائط کی اہمیت آپ کی رائے امام ابن تیمیہ کی اس رائے کے عین موافق ہے جو ہم ابھی بیان کر چکے ہیں۔ امام ابن القیم نے یہ بھی واضح کیا ہے۔ کہ شروط مقرر کر لینے کے بعد، لازم بن جاتی ہے۔ اور نذر و منت کی طرح ان کا ایفا ضروری ہو جاتا ہے۔ بلکہ وہ ان سے بھی اہم بن جاتی ہیں کیونکہ نذر کا تعلق اللہ تعالیٰ کے حقوق سے ہے اور شرائط کا تعلق بندوں کے حقوق سے ہے، جو ان سے زیادہ وسیع اور اہم ہیں۔ آپ فرماتے ہیں۔

"جس طرح نذر و منت کی تکمیل ضروری ہے اسی طرح شرط کا ایفاء لازمی ہے۔ ان شرطوں میں سے صرف وہی ناجائز ہیں۔ جو اللہ کی کتاب اور اس کے حکم کے برخلاف ہوں۔ چونکہ شروط کا تعلق بندوں کے حقوق سے ہے۔ اس لئے اس میں اس نذر و منت سے بڑھ کر وسعت ہے۔ جس کا تعلق اللہ کے حقوق سے ہو۔ اس لئے شرائط کی تکمیل کرنا نذر سے زیادہ ضروری ہے۔"

شرائط، نذر کے مشابہ ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ لوگوں کے مفادات اور ضرورتیں بھی ان سے وابستہ ہیں۔ کیونکہ لوگ ضرورت کی بنا پر یہ شرائط مقرر کرتے ہیں۔ ورنہ وہ کوئی شرط نہ مقرر کریں لہذا

---

[1] [2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۹۰ و ص ۲۶۱ و ص ۲۹۰۔

جب شریعت کے پیش نظر لوگوں کے مفادات اور ان کی ضرورتوں کی تکمیل ہو، تو ان کی شرائط پر بھی توجہ دینی چاہیے۔ اس نکتہ کی وضاحت آپ اس طرح فرماتے ہیں۔

"معاملات و معاہدات اور احسانات کی تکمیل و تنسیخ کے لئے شرائط اشد ضرورت یا مخصوص مفاد کے پیش نظر مقرر کئے جاتے ہیں۔ اس لئے ایک ذمہ دار انسان ان سے بے نیاز نہیں رہ سکتا۔"

آپ کی اس تحریر سے شرائط کے جائز ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ کیوں کہ ان میں عوام کا مفاد مضمر ہے اس طرح اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے۔ کہ حنبلی مذہب بہت لچکدار ہے۔ اس میں مالیات اور نکاح کے معاملات میں شرائط کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ جیسا کہ امام احمد بن حنبل کا یہ قول منقول ہے کہ انہوں نے نکاح میں شرائط مقرر کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ مذکور ہے کہ انہوں نے مزارعت کے لئے یہ شرط مقرر کی تھی۔

اس معاملے میں حنبلی مذہب ان دوسرے فقہائے کرام کا مخالف ہے جو مستقبل کی شرائط پر ملکیت منتقل کرنے اور نکاح کرنے کے مخالف ہیں۔ اس بارے میں امام ابن القیم یہ فرماتے ہیں۔

"امام احمد بن حنبل مشروط نکاح کے قائل ہیں، اور یہی قول صحیح ہے۔ بلکہ طلاق۔ اجمت اور نذر وغیرہ کے معاملات میں بھی شرائط کو مقرر کیا جا سکتا ہے، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مزارعت (کھیتی باڑی) میں کچھ شرطیں مقرر کر رکھی تھیں۔ یعنی آپ اپنی زمین کچھ لوگوں کو کام کرنے کے لئے دیا کرتے تھے۔ اور ان سے یہ شرط مقرر کرتے تھے۔ کہ اگر وہ بیج لے آئے تو انہیں اس قدر حصہ ملے گا۔

امام احمد بن حنبل نے خرید و فروخت میں بھی شرط مقرر کرنے کو جائز رکھا ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ "اگر کوئی کہے" اگر میں اس کنیز کو فروخت کردوں تو قیمت کا زیادہ حقدار ہوں" تو وہ یہ بات کہہ سکتا ہے۔ وہ یہ ثابت کرتے ہیں۔ کہ یہ عبداللہ بن مسعود کا قول ہے۔ اس طرح امام احمد نے کسی کے پاس اپنے جوتے رہن رکھے اور فرمایا" اگر میں نے تمہارا حق اس وقت تک ادا کر دیا۔ تو یہ میرے ہیں ورنہ یہ تمہارے ہیں۔ یہ مشروط بیع کا طریقہ ہے۔ اور اسی پر آپ نے فتویٰ دیا اور عمل بھی کیا۔

خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مشروط طریقے سے سپہ سالاروں کو مقرر فرمایا کرتے تھے۔ [1] اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر تقرر کے موقعہ پر اور خاص و عام وکالت کے موقع پر کچھ شرائط مقرر کی جا سکتی ہیں۔

---

[1] اس کا اشارہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی اس حدیث کی طرف ہے۔ جس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے "مسلمان شخص کے لئے ضروری ہے کہ وہ (امیر) کی اطاعت کرے خواہ وہ اسے پسند کرے یا ناپسند کرے بشرطیکہ اسے کسی گناہ کا حکم نہ دیا جائے اگر وہ اسے اللہ کی نافرمانی کا حکم دے تو پھر اس کی اطاعت و فرمانبرداری نہیں ہوگی۔" نیز حضرت علیؓ کی اس روایت کی طرف بھی اشارہ ہے جس میں آپ نے فرمایا۔ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لشکر بھیجا اور اس پر ایک شخص کو امیر مقرر کیا اس نے آگ

بقیہ ص ۲۰۱ پر

چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو مشروط طریقے سے خلیفہ بنایا[1]۔ جس کی تمام صحابہ نے تائید کی اور ان میں سے کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی[2]۔

ان تمام دلائل سے حنبلی علماء یہ ثابت کرتے ہیں۔ کہ مشروط معاملات جائز ہیں خواہ وہ معاملات ملکیت کے انتقال کے ہوں یا منافع کے ہوں۔ یا ان کے ذریعے کوئی حق ساقط یا واجب ہوتا ہو۔ انہوں نے اس کی اجازت اس لئے دی ہے۔ کہ عوام کے مفادات کا تحفظ ہو سکے اور ان کی ضرورتیں پوری ہوں کیونکہ انسان کو کبھی مشروط معاملے کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، اس لئے اگر اسے اس سے روکا جائے تو اس کا مفاد خطرے میں پڑ جانے کا امکان ہے۔ اور یہ ایسا ظلم ہے جس کی اسلامی شریعت اجازت نہیں دیتی ہے۔

حنبلی مذہب کی مزید سہولتیں بیان کرنے کے لئے ہم ایک اور مسئلہ کا ذکر کرتے ہیں۔ جس سے اس کی وسعتوں کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ حنبلی مذہب میں یہ جائز ہے کہ قیمت مقرر کئے بغیر کوئی چیز فروخت کی جائے بشرطیکہ وہ چیز اس وقت عام بھاؤ کے مطابق فروخت ہوتی ہو اور فریقین اس پر رضامند ہوں۔ یہ معاملہ بے بھاؤ فروخت (البیع بقطع السعر) کہلایا جاتا ہے۔ چنانچہ استاد ابوزہرہ نے اس مسئلہ کا ذکر کیا ہے۔ اور امام ابن القیم کا حوالہ دیا ہے۔ جو اسی قسم کی بیع کے

(بقیہ صفحہ ۲۰۰ کا) جلائی اور کہنے لگا "تم آگ میں گھس جاؤ" کچھ لوگوں نے ارادہ کیا کہ گھس جائیں اور کچھ لوگوں نے کہا "ہم اسی (آگ) سے بھاگ کر آئے ہیں" جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس واقعہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے ان لوگوں سے خطاب کر کے فرمایا جو اس آگ میں گھس جانے کا ارادہ کر رہے تھے: "اگر تم اس میں گھس جاتے تو قیامت کے دن تک تم آگ ہی میں مبتلا رہتے۔ دوسرے لوگوں کے لئے آپ نے اچھے الفاظ ادا کئے اور فرمایا: "اللہ کی نافرمانی کے لئے کسی کی اطاعت فرض نہیں ہے کیونکہ اطاعت نیک کام ہی کی ہوتی ہے۔ (صحیح مسلم بشرح النووی ۱۲/۲۲۶ پہلا ایڈیشن ۱۳۴۷ھ مطابق ۱۹۲۹ء)

[1] یہاں اس واقعہ کی طرف اشارہ ہے کہ جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ نامزد کیا تو یہ فرمایا اگر وہ (حضرت عمر) انصاف کریں گے تو میرا علم اور گمان ان کے بارے میں یہی ہے اور اگر وہ بدل گئے تو ہر آدمی اپنے گناہ کا ذمہ دار ہے میرا مقصد خیر خواہی ہے اور مجھے غیب کا علم نہیں ہے اور وہ لوگ جنہوں نے ظلم کیا ہے، وہ عنقریب جان لیں گے کہ وہ کس طرح تبدیل ہوئے ہیں"۔ (کتاب الصدیق ابوبکر رضی اللہ عنہ از محمد حسین ہیکل۔ دوسرا ایڈیشن ص ۳۷۹ و تاریخ الفقہ الاسلامی ص ۳۸۷ از استاد محمد فخر الدین)۔

[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۸۹۔

بارے میں یوں رقم طراز ہیں[1]۔

فقہائے کرام کا اس بارے میں اختلاف ہے۔ کہ معاملہ کے وقت قیمت کا اندازہ لگائے بغیر کسی چیز کو فروخت کرنا جائز ہے یا ناجائز ہے؟ اس کی صورت یہ ہے کہ کسی نانبائی، قصائی یا بنیا سے روزانہ مقرّرہ مقدار پر سودا لیا جائے پھر مہینہ یا سال کے ختم پر اس کا حساب کیا جائے اور اس وقت اس کی قیمت ادا کی جائے اس بارے میں اکثر فقہاء کی یہ رائے ہے کہ طریقہ درست نہیں ہے۔ ان کی رائے میں اس طرح قبضہ کرنے سے ملکیت منتقل نہیں ہوسکتی ہے۔ بلکہ یہ ناجائز قبضہ ہے اور ایسا ہی قبضہ ہے کہ جیسے کوئی چیز زبردستی چھین لی جائے کیونکہ ناجائز معاملے کے بعد اس پر قبضہ کیا گیا ہے۔

ان کا فتویٰ تو یہ ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ معدودے چند لوگوں کو چھوڑ کر جو اپنے اوپر زیادہ سختی کرتے ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ باقی تمام لوگوں کا عمل اس طریقہ پر ہے اور ان لوگوں کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ کار نہیں ہے۔ بہرحال جو لوگ اس کو ناجائز کہتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں۔ کہ یہ بیع مکمل نہیں ہے۔ اس لئے یہ اشیاء بائع کی ملکیت میں رہیں گی اور یہ معاملہ اس قدر مکمل ہوسکے گا جب کہ ہر ضرورت کے موقع پر اس کا سودا کیا جائے۔ خواہ اس کی قیمت کم یا زیادہ۔ ہر موقع پر خرید و فروخت کے الفاظ ادا کئے اور چونکہ بیع کی تکمیل کے لئے ایجاب و قبول کے الفاظ ادا کرنے ضروری ہیں۔ اس لئے ہر روز سودا لینے کے موقع پر ان الفاظ کو ادا کرنا چاہیئے۔

ان فقہائے کرام کے برخلاف کچھ فقہاء ایسے ہیں۔ جو اس قسم کے معاملات کو جائز سمجھتے ہیں۔ اور یہی مسلک صحیح اور قابل عمل ہے۔ اور ہر شہر اور ہر زمانے میں عام مسلمانوں کا اس پر عمل رہا ہے۔ کہ وہ چیز جس کا بھاؤ مقرر ہو اسے اس کی قیمت لگائے بغیر فروخت کیا جاسکتا ہے۔ امام احمد بن حنبل نے اس مسلک کی حمایت کی ہے۔ اور ہمارے استاد محترم نے اسے ترجیح دی ہے۔ میں نے استاد محترم کو یہ فرماتے سُنا ہے۔

" یہ طریقہ گاہک کو زیادہ پسند ہے بہ نسبت اس کے کہ وہ ہر معاملہ پر بھاؤ کرتا پھرے۔ اور از سر نو

---

[1] اس مسئلہ کے ثبوت کے لئے میں نے (حنبلی فقہ کی مشہور کتاب) المغنی مصنفہ ابن قدامہ المتوفی ۶۲۰ھ کی طرف رجوع کیا اور الشرح الکبیر از شمس الدین احمد بن قدامہ المتوفی ۶۸۲ھ کا مطالعہ بھی کیا مگر اس مسئلہ کی حمایت میں ان کا کوئی قول نہیں دیکھا۔ بلکہ الشرح الکبیر کی ایک عبارت سے یہ پتہ چلا کہ اس قسم کی بیع ناجائز ہے کیونکہ اس میں یہ الفاظ مذکور ہیں۔ " قیمت کی ناواقفیت کے ساتھ بیع نہیں ہوسکتی " اس لئے میرا خیال یہ ہے۔ کہ اس قسم کی بیع کے جواز کی روایت امام احمد بن حنبل کی طرف صرف امام ابن القیم اور ابن تیمیہ کی تحریروں کی وجہ سے منسوب ہے۔ ملاحظہ ہو الشرح الکبیر ۴/ ۳۲، ۳۵ دوسرا ایڈیشن ۱۳۴۷ھ۔ مطبعۃ المنار۔

معاملہ طے کرے اس موقع پر وہ یہی کہے گا "میرے ساتھ عام لوگوں کا نمونہ ہے۔ میں بھی اسی بھاؤ پر مال خریدوں گا جس بھاؤ پر دوسرے لوگ خریدتے ہیں۔ وہ لوگ جو اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ وہ بھی اس طریقے کو نہیں چھوڑ سکتے بلکہ وہ خود بھی ان معاملات میں مبتلا ہیں پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ کتاب اللہ، سنت نبوی، اجماع امت، قول صحابی اور قیاس صحیح میں سے کوئی اصول ایسا نہیں ہے جو ایسے معاملات کو ناجائز قرار دے۔ (بلکہ اس کی حمایت میں اس کے مشابہ مسائل موجود ہیں۔) مثلاً تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ مہر مثل سے نکاح درست ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مثالی اجرت پر اجارہ کا معاملہ اکثر فقہائے کرام کے نزدیک درست ہے اسی طرح اس قسم کے معاملات میں جہاں قیمت طے نہیں کی جاتی ہے مثالی قیمت پر (جو بازار کے بھاؤ کے مطابق ہو) اسی طرح فروخت کا معاملہ طے سمجھا جاتا ہے جس طرح کسی چیز کا معاوضہ، مثالی قیمت پر طے کیا جاتا ہے۔ یہ قیاس بہت صحیح ہے کیونکہ عوام کے مفادات کی تکمیل اس کے بغیر نہیں ہو سکتی ہے[1]

اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ معاملات کی آزادی کا اصول اور اسلامی شریعت کی صحیح روح کے عین مطابق ہے۔ کیونکہ اسلامی شریعت کا اصل مقصد یہی ہے۔ کہ عوام کے مفادات کو پیش نظر رکھا جائے اور ان کی زندگی کی تنظیم انہی کے مفادات کے مطابق کی جائے۔ اس لئے ان کا مفاد اور بھلائی اسی میں ہے کہ انہیں اپنی مرضی کے مطابق معاملات طے کرنے کی آزادی دی جائے۔ تاکہ ان کا مفاد پورا ہو بشرطیکہ وہ معاملہ اس قسم کا نہ ہو جس سے حرام کام کو حلال میں تبدیل کیا جائے۔ یا حلال کو حرام میں تبدیل کیا جائے۔

بہرحال ان مسائل سے حنبلی مسلک کی لچکدار پالیسی کا اظہار ہوتا ہے۔ جس کی بدولت اس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ مختلف زمانوں میں مفید اسلامی قوانین وضع کر سکے۔

امام ابن القیمؒ بھی انہی صلاحیتوں کی وجہ سے معاملات کی آزادی کے مسائل میں ان کے ہم نوا ہیں۔ اسی طرح شرائط کی توسیع۔ مشروط معاملات اور عام بھاؤ کے مطابق خرید و فروخت کو جائز قرار دے کر ان حضرات نے اسلامی مسائل میں بہت سہولت پیدا کر دی ہے۔

قرض خواہوں کے حقوق کا تحفّظ

امام ابن القیمؒ نے قرض خواہوں کا تحفظ کر کے اسلام کی صحیح روح پر عمل کیا ہے۔ دیگر فقہائے

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳، ص ۳۰۲، ۳۰۳، المطبعۃ الکردی نیز کتاب ابن حنبل از ابو زہرہ۔ ص۔ ۳۴۱

کرام نے بھی مختلف ذرائع اور طریقوں سے قرضخواہوں کے حقوق کا خیال رکھا ہے۔ مگر انہوں نے ایسا رخنہ چھوڑ دیا ہے جس میں سے گھس کر ان کی حق تلفی ہو سکتی ہے۔ وہ رخنہ اندازی یہ ہے کہ انہوں نے اس قرض دار کو، جس کی پوری جائداد اور مال قرضے میں جکڑا ہوا ہو، اس بات کی اجازت دے دی ہے کہ اگر اس کے مال کی قرقی نہ ہو گئی ہو تو وہ اپنے مال میں تصرف کر سکتا ہے۔ مگر امام ابن القیمؒ نے ایسی حالت میں اس کے مالی تصرفات پر پابندی لگا دی ہے۔ خواہ اس پر قرقی کا حکم صادر ہو گیا ہو یا نہ ہوا ہو۔

ہمارے خیال میں امام ابن القیمؒ کا مسلک صحیح ہے کیونکہ ایسی حالت میں قرض دار کے مال میں قرض خواہوں کا دخل ہو گیا ہے۔ اس لئے قرض دار کا تصرف اپنے مال میں ایسا ہی ہے جیسا کہ وہ غیر لوگوں کی ملکیت میں تصرف کرے کیونکہ شریعت اسلامیہ صرف ظاہری باتوں پر نظر نہیں رکھتی ہے۔ بلکہ وہ ان کی اندرونی حقیقتوں پر بھی نگاہ رکھتی ہے۔ چنانچہ ابن القیمؒ خود اس مسئلہ پر اس طرح رقم طراز ہیں۔

" یہ قانون اسلامی شریعت کے اصول و قواعد کے عین مطابق ہے کیونکہ اس کے مال سے قرضخواہوں کے حقوق وابستہ ہو گئے ہیں۔ اور اسی اصول کے مطابق حاکم بھی اس پر قرقی کا حکم صادر کرتا ہے ورنہ اگر قرضخواہوں کے حقوق اس کے مال سے وابستہ نہ ہوتے۔ تو حاکم وقت کو یہ حق حاصل نہ تھا کہ وہ اس کے مال پر پابندی لگاتا۔ اس موقع پر قرضدار کی وہی حیثیت ہے، جو مرنے والے مریض کی ہوتی ہے کہ اسی وقت اس مریض کے مال سے اس کے وارثوں کا تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔ اور شریعت اس پر بھی پابندی لگا دیتی ہے کہ وہ ایک تہائی سے زیادہ مال کسی کو نہ دے۔

عوامی حقوق کی حفاظت

چونکہ اسلامی شریعت عوام کے مفادات کا تحفظ کرتی ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ قرضخواہوں کے حقوق اور ان کے مال کا تحفظ کیا جائے بالخصوص جب کہ انہوں نے قرض دار پر یہ احسان کیا ہو کہ اسے اپنا مال قرض دیا ہو جس سے اس کی مشکلات دور ہوئیں اور اس کی ضرورتیں پوری ہوئیں۔ اگر قرضدار اس قدر بے مروت ہو گیا ہو گیا کہ ان کا مال ادا کرنے سے گریز کر رہا ہو، تو اسلامی شریعت اس قدر تنگ نہیں ہے کہ ان قرضخواہوں کی فلاح و بہبود کی راہ نہ نکال سکے اگر ایسا نہ کیا جائے تو شریعت کا اصل مقصد فوت ہو جائے (کہ ہر ایک کی فلاح و بہبود کا خیال رکھا جائے) امام ابن القیم قرض خواہوں اور وارثوں کے حقوق کے تحفظ کی توجیہ اس طرح بیان کرتے ہیں۔

" اگر اسے (مرنے والے مریض کو) اجازت دی جائے کہ وہ اپنا مال کسی کو بخش دے تو اس سے وارثوں

عا اعلام الموقعین ج ۳ - ص ۴-۳ - مطبعۃ الکردی -

کی حق تلفی ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر قرض دار کو یہ اجازت دی جائے کہ وہ اپنا مال کسی کو بخشش دے تو اس سے قرض خواہوں کا حق ضائع ہوتا ہے۔ اور ایسا طریقہ اسلامی شریعت کبھی اختیار نہیں کر سکتی ہے کیونکہ اس کا مقصد بھی یہ ہے کہ حقداروں کے حقوق کی ہر طرح سے حفاظت کی جائے اور حق تلفی کے تمام راستے بند کئے جائیں۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

"جو لوگوں کا مال اس نیت سے حاصل کرے کہ وہ اسے ادا کرے، تو اللہ تعالیٰ اس مال کو اس سے ادا کروا دے گا۔ اور جو اسے ضائع کرنے کے ارادے سے حاصل کرے تو اللہ تعالیٰ اسے ضائع کرا دیتا ہے۔"[1]

امام ابن القیمؒ نے یہ لکھا ہے کہ یہ مسلک امام مالک رضی اللہ عنہ کا ہے۔ آپ کے استاد محترم نے بھی اس کی حمایت ہے اور امام مالک کا یہ قول نقل کیا ہے۔

"جب کسی شخص پر کسی کا مال قرض ہو اور اس کے پاس ایک غلام کے علاوہ اور کوئی چیز نہ ہو اور وہ اس غلام کو آزاد کر دے تو اس کو آزاد کرنا جائز نہیں ہے" بعدازاں انہوں نے مذکورہ بالا حدیث کا حوالہ دیا۔[2]

پروفیسر صبحی محمصانی نے اس مسئلہ کا ذکر کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ امام ابن القیمؒ کی رائے دعویٰ بولتصیہ کے مشابہ ہے۔ یہ دعویٰ ایک رومن جج کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ جس کا نام بولتص تھا اور اس نے سب سے پہلے قرضخواہوں کو یہ حق دیا تھا کہ وہ قرض دار کے ان تمام معاملات کو منسوخ کرا سکتے ہیں، جو اس نے انہیں نقصان پہنچانے کے لئے طے کئے ہوں۔[3]

امام ابن القیمؒ کی اس خصوصی رائے کا مقابلہ کرنے کے لئے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں بعض دیگر فقہاء کی رائے پیش کروں۔ جب میں نے علامہ کاسانی کی بدائع الصنائع کی طرف رجوع کیا تو اس میں یہ مذکور تھا:

"قرض دار کا مال اسی وقت ضبط کیا جا سکتا تھا جب کہ قاضی نے اس کا حکم دے اسی طرح قرض دار کو اسی وقت قید کیا جا سکتا ہے۔ جب کہ قرض خواہ اس کو مقید کرنے کا مطالبہ کریں اور قاضی بھی اس کا حکم دے۔"[4]

یہ رائے امام ابو یوسف، امام محمد اور امام شافعی کی ہے۔ امام ابو حنیفہ کی رائے یہ ہے کہ قرض کی وجہ

---

[1] و [2] اعلام الموقعین ج ۳، ص ۳۰۴، مطبعۃ الکردی۔ [3] مجلۃ المجمع العلمی العربی ج ۳، المجلد ۲۳، ص ۳۶۳ نمبر ۷۶ [redacted] دوریات بدار الکتب المصریہ۔ [4] بدائع الصنائع از کاسانی ۷/ ۱۶۹، ۱۷۳۔

سے قرض دار کا مال ضبط نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ان کا یہ قول مشہور ہے۔
"میں قرض دار کے مال پر پابندی لگانے کا قائل نہیں ہوں اگر کسی کا قرضہ اس پر واجب الادا ہو جائے اور اس لئے قرض خواہ اسے قید کرنے اور مال قرق کرنے کا مطالبہ کریں تو میں اس کے مال کو قرق کرنے کا حکم نہیں دوں گا۔"

امام ابوحنیفہؒ کی رائے اس دلیل پر مبنی ہے کہ قرقی کرنے سے قرض دار کی اہلیت پر زد پڑتی ہے اور ایک شخص کے خاص نقصان کو دور کرنے کے لئے کسی کو نااہل نہیں بنایا جا سکتا ہے۔ اسی طرح کسی کے پاس مال ہو تو حاکم اس میں اپنی طرف سے کوئی تصرف نہ کرے۔ کیونکہ یہ بھی قرقی اور ضبطی کی ایک قسم ہے۔ اس کے ناجائز ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ ایک طرح کی بلا رضامندی کی تجارت ہے۔ جو نص شرعی کی رُو سے قطعی طور پر ناجائز ہے۔ البتہ حاکم اسے طویل عرصے کے لئے قید کر سکتا ہے۔ تاکہ وہ قرض خواہوں کا قرضہ ادا کرنے کے لئے اپنا مال فروخت کر دے اور اس ظلم سے بچ سکے۔[1]

مداخلت غیر (عمل الفضولی) کا جواز

امام ابن القیمؒ نے دوسرے شخص کی ملکیت میں مداخلت کے کام کو جائز قرار دیا ہے۔ بشرطیکہ اس میں دوسرے شخص کا مفاد وابستہ ہو۔ یا اس کی طرف سے قرضہ ادا کیا جائے۔ اس سے پیشتر کہ ہم آپ کے اس اصول کو دلائل سے ثابت کریں مداخلت غیر (عمل الفضولی) کے روشن پہلو کو واضح کرنے کے لیے چند مثالیں پیش کرتے ہیں اگر کسی نے یہ دیکھا کہ ایک شخص کی بکری مر رہی ہے اور اس نے اسے ضائع ہونے سے بچانے کے لئے اسے ذبح کر ڈالا تو وہ اس کی قیمت کا ذمہ دار نہیں ہے کیونکہ اس کے ضائع ہونے سے بہتر یہی تھا کہ اسے ذبح کیا جاتا۔ اسی طرح اگر کوئی دیکھے کہ اس کے پڑوسی کا گھر سیلاب سے تباہ و برباد ہو رہا ہو اور وہ اس کی دیوار میں نقب زنی کر کے اس کے سامان کو بچانے کے لئے اسے نکال لے تو اس کا یہ فعل جائز ہے اور وہ دیوار کی نقب زنی کا تاوان نہیں بھرے گا۔

اگر کسی پڑوسی کے گھر میں آگ لگ جائے اور وہ آگ بجھانے کے لئے گھر کے کسی حصہ کو گرا دے تو وہ اس کے نقصان کا ذمہ دار نہیں ہے۔ اس طرح اگر کوئی طاقتور دشمن اس کے پڑوسی کے مال کا قصد کرے اور وہ اس کے ظلم سے بچنے کے لئے مال کا کچھ حصہ دے کر اس کا باقی حصہ محفوظ کرے تو اس کا یہ عمل جائز ہے اور جو مال اس نے دیا ہو، اس کو ادا کرنے کا ذمہ دار نہیں ہو گا۔

---

[1] کتاب الہدایۃ بہامش نتائج الافکار فی کشف الرموز والاسرار تکملہ فتح القدیر، ۷/۳۲۴۔

اگر کوئی شخص دوسرے کی اجازت کے بغیر اس کا قرضہ ادا کرے تو بعد میں وہ رقم وصول کر سکتا ہے جو اس نے ادا کی ہو۔

جواز کا سبب

آپ نے اس قسم کے تصرفات غیر کو اس اصول پر جائز کہا ہے۔ کہ آپ کے نزدیک تمام مسلمان ایک دوسرے کے ذمہ دار ہیں اور ہر مسلمان کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایسا کام کرے جس میں دوسرے کا فائدہ ہو، لہذا اگر کوئی انسان دوسرے کے جان و مال کی حفاظت کیلئے کوئی کام کرے تو اس کے لئے اس کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔ آپ فرماتے ہیں۔

جذبۂ تعاون

"اگر ایک شخص دوسرے کے فائدے کے لئے کوئی کام کرے تو اس کی اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مومن مرد اور عورتیں ہمدردی، خیر خواہی، تحفظ، تعاون اور نیک کام کرنے میں ایک دوسرے کے مددگار ہیں اس وجہ سے ہر ایک کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ گری ہوئی چیز کو (لقطہ) اپنے پاس رکھے اور بھگوڑے غلام کو (اس کے مالک کے پاس) لوٹا دے اور گمشدہ چیز کو محفوظ رکھے اور جو کچھ وہ گمشدہ، بھگوڑے اور لاوارث چیز پر خرچ کرے اسے یہی سمجھے کہ وہ اسے اپنی ضرورت کیلئے خرچ کرتا ہے۔ کیونکہ یہ اس کے مومن بھائی کے مال کی حفاظت اور اس پر احسان کرنے کا ذریعہ ہے لیکن اگر اس شخص کو یہ پتہ چل جائے کہ جو کچھ اس نے اپنے بھائی کے مال کی حفاظت میں خرچ کیا اور اس پر جو احسانات اس نے کئے ہیں، وہ از روئے شریعت ناجائز اور باطل ہیں۔ تو وہ ان کاموں کی طرف پیش قدمی نہ کرے اس طرح عوامی مفادات کے تحفظ کا جذبہ مفقود ہو جائے گا۔ اور لوگ ایک دوسرے کے مال کی حفاظت سے کنارہ کشی کریں گے۔ لہذا وہ شریعت، جو عقل پر مبنی ہو اور دنیا کے ہر مذہب و قانون پر فوقیت رکھتی ہو اور ہر وقت عوام کے مفادات اور مصالح پر مبنی ہو کر ہر خرابی کی بیخ کنی کرتی ہو، وہ کیسے اس بات کی اجازت دے سکتی ہے ؀۱ (کہ خدمت خلق کے جذبہ کی حوصلہ شکنی کرے۔)

مذکورہ بالا تحریر سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ آپ ہنگامی صورت میں مداخلت غیر (عمل الفضولی) کے عمل کو جائز سمجھتے ہیں۔ کیونکہ اگر صاحب مال کی اجازت کا انتظار کیا جائے تو لوگوں کے مفادات محفوظ نہیں رہیں گے۔ آپ نے مخالفوں کی رائے پیش کر کے ان کی تردید کی ہے۔ آپ فرماتے ہیں۔

"حنفی علماء اس مسئلہ میں حالات کے لحاظ سے فرق کرتے ہیں۔ وہ اس بات کو جائز سمجھتے ہیں۔ کہ ایک شخص دوسرے کے مال میں اس مقصد کے لئے تصرف کرے کہ وہ اس کے ذریعے اپنا حق حاصل کر سکے یا اپنے مال کی حفاظت کر سکے لیکن اگر دونوں مقاصد میں سے کوئی ایک مقصد حاصل نہ ہوتا تو اس کا تصرف جائز نہیں ہے بلکہ ایسی صورت میں وہ یہ بھی کہتے ہیں۔

؀۱ اعلام الموقعین ج ۳۔ ص ۱۹

• اگر کسی نے اس سلسلے میں کچھ رقم صرف کی ہو، تو وہ اپنی رقم حاصل نہیں کر سکتا ہے۔"
امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں۔
• اگر کسی وارث نے مرحوم کا قرضہ اس نیت سے ادا کیا ہو کہ وہ تقسیم ہونے پر ترکہ سے اپنا حق حاصل کرے تو جو کچھ اس نے ادا کیا ہو وہ مال متروکہ میں سے واپس لے سکتا ہے۔ کیونکہ یہ وہ فریضہ ہے جو اس نے دوسرے کی اجازت کے بغیر ادا کیا ہے اس لئے اسے رقم واپس ملنی چاہیئے۔"
اگر کسی شخص کے پاس کوئی چیز رہن رکھی گئی ہو، اور اس کی عدم موجودگی میں اس شخص نے اس پر کچھ رقم صرف کر دی، تو وہ اپنے اخراجات وصول کر سکتا ہے[1]۔ اسی طرح اگر دو شخص ایک ہزار کی رقم کے بدلے میں ایک غلام کو مل کر خریدنا چاہیں اور ان میں سے ایک غائب ہو اور حاضر شخص تمام قیمت ادا کر کے غلام پر قابض ہو جائے تو وہ دوسرے شخص کے حصے کی قیمت وصول کر سکتا ہے۔"
ان مسائل میں یہ نکتہ قابل غور ہے کہ اگر وارث قرض کو ادا نہ کرتا تو وہ مال موروثہ سے اپنا حق نہیں لے سکتا تھا۔ اور اگر وہ رہن کی حفاظت نہ کرتا تو اس کے اعتبار اور بھروسہ کی چیز ضائع ہو جاتی اس طرح غلام کی صورت میں اگر وہ پوری قیمت ادا نہ کرتا تو وہ غلام پر قابض نہیں ہو سکتا تھا۔ یوں اس کا حق اس سے متعلق ہو گیا۔ ان تمام صورتوں میں حق دار اپنا حق حاصل کرنے کے لئے قرض نہیں ادا کرتا ہے۔ اس لئے وہ ان کے اصول کے مطابق اپنی رقم وصول نہیں کر سکتا ہے۔ اس معاملہ میں وہ فرق محسوس کرتے ہیں۔ اور اصولاً اختلاف رکھتے ہیں۔
حنفی علماء کہتے ہیں: "اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہ قاعدہ ہمارے لئے قابل عمل نہیں ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص دوسرے کا قرضہ ادا کرے یا کسی رشتہ دار پر یا بیوی پر کچھ رقم صرف کرے تو یا تو وہ فضولی (مداخلت غیر کرنے والا) ہے۔ اور اس نے یہ رقم فضول اور بیکار خرچ کر دی ہے۔ یا اگر فضل و احسان کی نیت سے ہے۔ تو وہ اللہ سے اس کا ثواب حاصل کرے گا بہر حال جس پر اس نے احسان کیا ہے وہ اس کے احسان کا بدلہ ادا کرنے کا ذمہ دار نہیں ہے اور وہ بھی اپنے مطالبہ کا مستحق نہیں ہے[2]۔ شافعی علماء بھی اس

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۱۔ یہ قول حنفی علماء کی اس رائے کے عین مطابق ہے۔ کہ رہن رکھی ہوئی چیز کا قرضہ ادا کرنا رہن رکھوانے والے کے لئے ضروری ہے۔ کیونکہ اس کی بقاء زیست کی ضروریات کا پورا کرنا راہن کے ذمے ہے۔ اور اس کی حفاظت یا مرتہن کے قبضے میں دینے کے لئے جن اخراجات کی ضرورت ہوتی ہے اس کی ذمہ داری مرتہن پر ہے۔ اس کی وجہ وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ مرتہن رہن شدہ چیز سے مالک کی اجازت کے بغیر فائدہ نہیں اٹھا سکتا ہے۔ نہ وہ اس سے خدمت لے سکتا ہے نہ اس میں رہ سکتا ہے اور نہ پہن سکتا ہے۔ کیونکہ اسے چیز کو روک کے رکھنے کا حق حاصل ہے۔ فائدہ اٹھانے کا حق نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو الہدایہ بحاشیہ نتائج الافکار ۔
[2] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۱ و ص ۱۸۔

مسئلہ میں حنفی علماء کے ہمنوا ہیں۔ امام شافعی فرماتے ہیں۔
" اگر کسی نے کسی شخص کے غلام کو عاریتاً دیا کہ وہ اسے رہن رکھوائے اور اس نے اسے رہن رکھوا دیا۔ پھر صاحب رہن نے قرض کو مستعیر کی اجازت سے ادا کر دیا ہو۔ اور رہن کو چھڑالیا ہو تو وہ اپنے حق کی طرف رجوع کریگا۔
اگر کسی نے سوار ہونے کے لئے اونٹ کرائے پر لئے پھر وہ اونٹ بھاگ گئے اس عرصہ میں کرایہ دار نے اونٹوں پر کچھ رقم خرچ کی ہو تو وہ اپنا خرچہ وصول کر سکتا ہے۔
اگر کسی نے اپنے کھجوروں کے باغ کو سیراب کرنے کے لئے کسی کو مقرر کیا اس اثنا میں کارکن بھاگ گیا۔ اس کے بعد کھجور والے نے کسی دوسرے آدمی کو اُجرت پر مقرر کیا جو اس کی قائم مقامی کرے تو وہ اس کے بدلے میں اس سے رجوع کر سکتا ہے۔
اگر کسی لاوارث پر اہل محلہ نے کچھ رقم صرف کی، پھر اسے مال مل گیا تو اہل محلہ اس سے اپنے اخراجات وصول کر سکتے ہیں۔
اگر کسی نے ضامن ہونے کی اجازت دیدی ہو۔ اور وہ ذمہ دار بن گیا ہو پھر اس نے اس کی اجازت کے بغیر حق ادا کر دیا ہو تو وہ اس سے وصول کر سکتا ہے [۱]
امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص اپنے حق حاصل کرنے کے لئے اپنے مال میں سے کچھ صرف کرے تو وہ اپنے اخراجات کو وصول کر سکتا ہے۔ لیکن اگر کوئی دوسرے کی اجازت کے بغیر اس کا قرضہ ادا کرے۔ تو وہ اپنی رقم واپس لینے کا حقدار نہیں ہے۔ ان کے مذکورہ بالا آخری پیراگراف سے یہی مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے ذمہ دار ہونے کی اجازت دے دی ہو تو وہ اسے وصول کر سکتا ہے۔ لیکن اگر اس نے ضمانت کے بغیر دوسرے کی طرف سے کوئی چیز ادا کر دی ہو، یا ضمانت ہو مگر اس کی اجازت کے بغیر ہو تو وہ اس رقم کو واپس نہیں لے سکتا ہے۔
اس وجہ سے امام ابن القیم یہ اعتراف کرتے ہیں کہ ان کے اس اصول کی مالکی اور حنبلی علماء زیادہ حمایت کرتے ہیں۔ کہ اگر کوئی دوسرے کی اجازت کے بغیر کچھ رقم اس کی بھلائی کے لئے صرف کر دے تو وہ اس رقم کو واپس لے سکتا ہے۔ آپ کے خیال میں مالکی علماء اس اصول کے سب سے زیادہ حامی ہیں۔
اس مسئلہ کی حمایت میں امام موصوف نے اپنے مخالفوں کے خلاف سخت لب ولہجہ اختیار کیا ہے۔ اس کا ثبوت آپ کے ان الفاظ سے ملتا ہے۔

جامد فقہاء

" جامد فقہاء اس اصول کی مخالفت کرتے ہیں۔ اور یہ کہتے ہیں۔

---

[۱] اعلام الموقعین ج ۲۔ ص ۲۱ و ص ۱۸

"اس طرح دوسرے لوگوں کی ملکیت میں تصرف ہوگا۔" مگر ان خشک فقہاء کو یہ معلوم نہیں ہے کہ دوسرے لوگوں کی ملکیت میں تصرف کرنے سے اللہ تعالیٰ نے اس لئے منع فرمایا ہے۔ کہ اس کے ذریعہ انہیں نقصان پہنچتا ہے لیکن ان ناگہانی صورتوں میں اگر کوئی ان لوگوں کی ملکیت میں تصرف کرے تو انہیں اس صورت میں نقصان پہنچے گا۔"[۱] آپ نے ان الفاظ میں ان پر جمود اور پست ذہنیت کا الزام لگایا ہے۔ کیونکہ وہ دوسروں کی ملکیت میں تصرف کرنے سے اس وقت بھی منع کرتے ہیں۔ جبکہ اس تصرف اور مداخلت کی بدولت انہیں فائدہ پہنچتا ہو وہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ دوسروں کی ملکیت میں تصرف کرنا ہر حالت میں ممنوع ہے حالانکہ دراصل وہ تصرف ممنوع ہے۔ جس سے کسی کو نقصان پہنچتا ہو مگر جس تصرف سے کسی کو فائدہ پہنچتا ہو تو وہ ممنوع نہیں ہے کیونکہ اسلامی شریعت ہرگز کسی ایسے کام کو منع نہیں کرتی ہے جس سے لوگوں کا مفاد وابستہ ہو۔[۱]

ابن القیم کے دلائل

آپ نے مداخلت بغیر کے جواز پر مندرجہ ذیل دلائل پیش کئے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں۔ اگر کسی نے دوسرے کی طرف سے اس کا حق ادا کر دیا ہو تو وہ اس کی رقم واپس لے سکتا ہے۔ اس کا ثبوت یہ آیت کریمہ ہے۔

هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ ۝ احسان کا بدلہ احسان ہے۔

اس لئے اگر کسی نے اس کا قرضہ ادا کر دیا ہو اور قرضہ کی قید سے نجات دے کر اس پر یہ احسان کیا ہو اور اسے مشکلات کی بندھنوں سے آزاد کیا ہو تو اس احسان کا بدلہ یہ نہیں ہے کہ نیکی اور احسان کو ضائع کر دیا جائے یعنی جو رقم اس نے صرف کی ہو اسے بیکار کر دیا جائے اور نیک سلوک کے بدلے میں اس کے ساتھ بدسلوکی کی جائے۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے۔

"جو تمہارے ساتھ کوئی نیکی کرے تو تم اس کا بدلہ دو۔"

لہذا اس نیکی سے بڑھ کر کونسی نیکی ہو سکتی ہے۔ کہ کوئی شخص اپنے مومن بھائی کو قرضے کی بندھنوں سے آزاد کرے پھر اس سے برا بدلہ کیا ہوگا کہ جو کچھ کسی نے خرچ کیا ہو اسے ضائع کر دیا جائے اور وہ اسے واپس نہ ملے۔ اگر ایک تحفہ اور ہدیہ پر جو محض بخشش ہو بدلہ دینے کا حکم ہے۔ اور اسے مومنوں کے اخلاق میں شمار کیا جاتا ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ چیز جو سب سے بڑی نیکی ہو اس کے بدلے کو ناجائز قرار دیا جائے۔[۲]

اس کے بعد آپ نے اس مسئلہ کو ثابت کرنے کے لئے امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کردہ مسائل پیش کئے ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنا حق حاصل کرے اور دوسرے کے مال کی حفاظت کے خاطر دوسرے کے مال میں تصرف کرے، تو وہ غیر شخص سے اپنی اجرت وصول کر سکتا ہے۔ امام

---

[۱] اعلام الموقعین ج ۳۔ ص ۲۱ و ص ۱۸ [۲] اعلام الموقعین ج ۳۔ ص ۲۲۔

احمد نے جو مسائل بیان کئے ہیں۔ وہ سب ایسے ہیں جن میں دوسرے کے مال کی حفاظت کا جذبہ غالب ہے وہ مسائل مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ اگر کوئی دوسرے کی عدم موجودگی میں اس کی کھیتی کاٹ دے تو وہ اس سے اُجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے
۲۔ اگر کوئی شخص دوسرے شخص کی نہر میں اس کی اجازت کے بغیر کام کر کے پانی فراہم کرے تو وہ اپنے تمام مصارف کا حق دار ہے۔
۳۔ اگر کوئی شخص کشتی میں سوار ہو اور کشتی ٹوٹ جائے اور اس کا سامان سمندر میں گر جائے اس کے بعد ایک شخص سمندر میں کود کر اس کا سامان نکال لے، تو سامان اس کے مالک کو دیا جائے گا اور سامان نکالنے والے کو مناسب اجرت ملے گی۔

ابن القیم پہلے مسئلہ پر رائے زنی کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

" اس مسئلہ میں بہت سوجھ بوجھ اور بصیرت سے کام لیا گیا ہے۔ کیونکہ اکثر ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ ایک شخص بیمار ہو جاتا ہے یا قید میں مبتلا ہوتا ہے۔ یا کسی طویل سفر کے لئے چلا جاتا ہے۔ اس لئے اگر اس کی کھیتی کو نہ کاٹا جائے تو وہ تباہ و برباد ہو جائے۔ مگر جب اس کے پڑوسی کو جو اس کی کھیتی کی نگرانی کر سکتا ہو، اور اس کی فصل کاٹ سکتا ہو۔ یہ علم ہو جائے کہ اگر وہ دوسرے کی کھیتی کاٹے گا، تو اس کی تمام رقم اور محنت اکارت ہو جائے گی تو ایسی صورت میں وہ ہرگز اس کام کی طرف متوجہ نہیں ہوگا، نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کا تمام مال ضائع ہو گا۔ اور اس طرح کھیتی کے مالک کو بہت نقصان برداشت کرنا ہوگا۔ مگر یہ صورت حال ایسی ہے جس کی شریعت کاملہ کبھی اجازت نہیں دے سکتی ہے۔ بلکہ اس کی یہ سب سے بڑی خوبی ہے کہ اس نے ایک اجنبی کو یہ اجازت دے دی کہ وہ فصل کاٹ لے اور اس پر جو کچھ اس نے خرچ کیا ہو، وہ سب اس کے مالک سے وصول کرے کیونکہ اس نے نہ صرف اپنے مال کی حفاظت کی ہے بلکہ دوسرے کے مال کی حفاظت بھی کی ہے۔ اور اگر وہ یہ کام نہ کرتا تو دونوں میں سے کسی ایک کے مال کے ضائع ہونے کا اندیشہ تھا۔ آپ نے کشتی والے مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے۔

" اُجرت دینا بہتر ہے۔ بہ نسبت اس کے کہ یہ کہا جائے کہ اسے کوئی اُجرت نہیں ملے گی کیونکہ اس صورت میں اس کا نفس اپنے آپ کو مشقت اور خطرے میں ڈالنے سے خوش نہیں ہوگا اور اس کی محنت اکارت جائے گی یا اگر وہ دوسرے کا مال نہ نکالتا تو اس کا مال ضائع ہو جاتا۔ دونوں صورتوں میں خرابی کا اندیشہ ہے لیکن اگر صحیح طریقے سے کام ہو تو ہر ایک کو فائدہ پہنچتا ہے "[۱]

---

[۱] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۳ ۔ مطبعۃ الکردی ۔

ان تمام بیانات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام ابن القیمؒ مداخلت غیر کے فعل (عمل الفضولی) کو جائز سمجھتے ہیں۔ خواہ یہ فعل دوسرے کی اجازت کے بغیر اس کا قرضہ ادا کرنے کی صورت میں ہو یا اس کے ذریعے کوئی اپنا حق حاصل کرے یا دوسرے کے مال کی حفاظت کرے۔ وہ مداخلت غیر کے فعل کو اسی وقت جائز سمجھتے ہیں جبکہ اس سے دوسروں کا مفاد وابستہ ہو۔ کیونکہ اگر ہم اس کو جائز نہ قرار دیں اور اس قسم کے بے اجازت فعل پر کسی کو مکافات اور بدلہ کا مستحق نہ سمجھیں تو بہت سے دنیاوی کاموں کے مفادات کا خاتمہ ہو جائے اور تعاون و ہمدردی کا جذبہ مفقود ہو جائے۔

امداد باہمی کی تحریک امام موصوف نے اس اصول کو قائم کر کے عوام میں تعاون اور امداد باہمی کا جذبہ پیدا کیا ہے۔ بلکہ انہوں نے ہر فرد کو اس بات کا ذمہ دار ٹھہرایا کہ وہ ایسے کام انجام دے جس سے تمام لوگوں کا بھلا ہو اور اس میں وہ جذبہ پیدا ہو۔ جسے آجکل سماجی شعور اور سماجی ذمہ داری کہا جاتا ہے۔ آپ یہ چاہتے ہیں۔ کہ اگر کسی فرد کے دائرہ عمل میں دوسروں کا مال شامل ہو جائے اور اس سے ان کی بھلائی ہوتی ہو تو یہ عمل قابل تعریف ہے (مداخلت بیجا نہیں ہے) کیونکہ تمام مسلمان ایک جان دو قالب ہیں۔ اور ان میں تعاون اور امداد باہمی کا جذبہ قوی ہونا چاہیئے۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

"ایک مومن دوسرے مومن کے لئے دیوار کی مانند ہے۔ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ذریعے مستحکم ہوتا ہے۔"

نیز آپ نے یہ بھی فرمایا ہے "جیسا کرو گے ویسا بھرو گے۔"

لہٰذا اگر کوئی دوسرے کے ساتھ بھلائی کرے گا۔ تو اس کی ضرورت کے وقت کوئی دوسرا بھی بھلائی کرے گا، اور اس کا قرضہ اس کی طرف سے اُتار دے گا۔ بہر حال اس اصول کے اندر یہ جذبہ کار فرما ہے۔ کہ مسلمانوں کو یہ احساس دلایا گیا ہے کہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ ایسے مستحکم تعلقات قائم کریں جو کبھی ٹوٹ نہ سکیں۔

فصلِ دوم

آپ کا طریقۂ استدلال و اجتہاد

امام ابن القیمؒ کی تصانیف کے گہرے مطالعے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ سب سے زیادہ شرعی نصوص پر اعتماد کرتے ہیں اور انہی کے ذریعے شرعی احکام کا استنباط کرتے ہیں۔ آپ ایک مسئلے کو ثابت کرنے کے لئے بے شمار نقلی اور عقلی دلائل پیش کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مختلف نقطۂ نظر سے آپ کا احادیث کا مطالعہ بہت وسیع تھا۔ اس وسیع مطالعہ کے ساتھ آپ کی تنقیدی نظر نہایت متوازن تھی۔ جس سے آپ اپنے عقلی دلائل پیش کرنے میں خوب کام لیتے تھے۔ آپ متقدمین اور اپنے پیشروؤں کی حق تلفی بھی نہیں کرتے تھے۔ بلکہ ان کے خیالات پیش کر کے اُن کی اُس رائے کو ترجیح دیتے تھے۔ جو دلائل کی روشنی میں ٹھہر سکے۔

آپ کا یہ طریقۂ عمل بھی تھا کہ آپ مختلف فقہائے کرام کے خیالات کو پیش کر کے ہر ایک کا صحیح نقطہ نظر واضح کریں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمیشہ آپ کے پیش نظر یہ رہا کہ مختلف مکاتیب فکر کے اصل سرچشمہ کا کھوج لگایا جائے اور یہ پتہ چلایا جائے کہ ان کا اصل ماخذ کیا ہے۔ اور وہ کس سرچشمہ سے سیراب ہوتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ نے بحث و استدلال کا یہ اصول مقرر کر لیا تھا۔ کہ آپ سب سے پہلے اپنی رائے کی موافقت میں دلائل پیش کریں اس کے بعد مخالفوں کے دلائل پیش کر کے اس کی تردید کریں اس قسم کے مباحث میں سب سے پہلے آپ قرآنِ کریم کی آیات بیان فرماتے ہیں۔ اس کے بعد ان کی تائید و وضاحت کے لئے احادیث نبوی پیش کرتے ہیں۔ ایسے علمی مسائل کی تحقیق میں آپ کسی خاص مسلک کی حمایت نہیں کرتے ہیں۔

ہمیں بحث و تحقیق کے اس خاص طریقہ کا پتہ آپ کی تصانیف کے گہرے مطالعہ سے چل سکا ہے۔ دورانِ مطالعہ ہم نے یہ بھی ملاحظہ کیا ہے۔ کہ آپ اپنے طریقۂ استدلال کو اپنے بنیادی مقصد کے تابع رکھتے ہیں۔ اور کسی حالت میں اس کو فراموش نہیں کرتے ہیں۔ کہ آپ کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ اہل علم کو

صحیح اجتہاد کی دعوت دی جائے تاکہ وہ غور و فکر سے کام لیں۔

نص شرعی یعنی کتاب و سنّت کو آپ پہلا درجہ دیتے ہیں۔ اس کی تائید میں آپ بہت سے عقلی اور نقلی دلائل بھی پیش کرتے ہیں۔ پھر مختلف فقہائے کرام کے خیالات پیش کر کے ان میں سے موزوں رائے کا انتخاب کیا جاتا ہے آخر میں مخالفوں کے دلائل پیش کر کے ان کی تردید کی جاتی ہے۔ اثنائے بحث میں آپ احادیث کے ذریعے قرآنی آیات کی توضیح کرتے ہیں۔ تاہم بحث و تحقیق کی کسی منزل پر آپ کسی مخصوص مسلک کے حامی نظر نہیں آتے ہیں۔ بلکہ طالبان حق کو دعوتِ فکر و نظر دیتے رہتے ہیں تاکہ وہ کورانہ تقلید کو چھوڑ کر تلاش حق کریں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علمی تحقیق کے ہر مرحلے پر آپ یہ محسوس کرتے تھے کہ کہیں کوئی یہ نہ اعتراض کر سکے کہ آپ ہر اہل علم کو دعوت اجتہاد دیتے ہیں۔ مگر خود علمی بحث و تحقیق میں اس کے اصولوں کی مخالفت کرتے ہیں۔ یعنی آپ اس چیز کو دعوت دیتے ہیں۔ مگر خود اپنے علمی کارناموں میں اس کی پابندی نہیں کرتے ہیں۔

معترض کا یہ سوال ہمیشہ آپ کے پیش نظر رہتا تھا۔ اس لئے آپ کوئی ایسا رخنہ باقی نہیں چھوڑتے تھے۔ جہاں سے آپ کے حریف و مخالف کو آپ کی مذمت کرنے کا موقعہ مل سکے۔

آپ کے اسی طریقۂ بحث نے مجھے یہ اعلان کرنے پر مجبور کیا ہے۔ کہ آپ اپنے بنیاد کی تکمیل میں ہمیشہ کوشاں رہے اور اسی بنیادی مقصد کے مطابق لگاتار کام کرتے رہے ورنہ عام طور پر یہ دیکھا گیا ہے کہ اکثر محققین جب اپنے نظریات کو عملی جامہ پہناتے ہیں تو ان کے قدم ڈگمگانے لگتے ہیں عملی میدان میں آنے سے پیشتر وہ اعلیٰ نظریاتی معیار قائم کرتے ہیں۔ مگر جب اس کے عملی جامہ پہناتے ہیں تو وہ اپنے اعلیٰ معیار کو قائم نہیں رکھ سکتے۔ لیکن امام ابن القیم اس نقص سے بری الذمہ ہیں۔ وہ اپنے بنیادی مقاصد کی تکمیل میں پوری سرگرمی کا اظہار کرتے ہیں۔ اور بحث و تحقیق کے دوران اپنے معیار پر پورا اُترتے ہیں۔ اور ان کا طریقۂ عمل ہمیشہ اپنے مقاصد سے ہم آہنگ رہتا ہے۔

امام ابن القیم نے اپنی تصانیف میں یہ کہیں صاف طور پر واضح نہیں کیا ہے۔ کہ ان کا طرز استدلال اجتہاد کیا ہے۔ اور وہ بحث و تحقیق کے لئے کونسا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ تاہم آپ کی تصانیف کے وسیع مطالعے کے بعد میں نے جو نتائج اخذ کئے ہیں۔ انہیں قارئین کرام کے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔ یہ نتائج میں نے آپ کی مختلف مسائل پر بحث و تحقیق سے اخذ کئے ہیں۔ اپنے دعوے کی تصدیق کے لئے میں امام ابن القیم کی تصانیف سے مثالیں پیش کروں گا۔ تاکہ کوئی شک و شبہ باقی نہ رہے۔

آپ کے طریقۂ بحث و استدلال کے بنیادی اصول یہ ہیں:

۱۔ سب سے پہلے آپ شرعی نصوص بیان کرتے ہیں۔ اور فقہائے کرام کے خیالات کا تذکرہ کئے بغیر ان سے شرعی احکام کا استنباط کرتے ہیں۔

۲۔ عقلی اور نقلی دلائل بکثرت پیش کرتے ہیں۔

۳۔ اس مسئلہ کے بارے میں فقہائے کرام کے خیالات پیش کرتے ہیں۔ اس کے بعد ان میں سے بہترین رائے کو اختیار کرتے ہیں۔ یا درمیانی رائے کو ترجیح دیتے ہیں۔

۴۔ آپ اپنی پسندیدہ رائے کی تائید میں بکثرت دلائل پیش کرتے ہیں۔ اس کے بعد مخالفوں کے دلائل پیش کرتے ہیں اور ان کی تردید کرتے ہیں۔

۵۔ آپ قرآنی آیات پر اکتفا نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ ان کی تائید اور وضاحت کے لئے احادیث بھی بیان کرتے ہیں۔

۶۔ آپ کسی مخصوص مسلک کے بیجا طرفدار نہیں ہیں۔

آپ کی بحث و تحقیق کے یہ چند بنیادی اصول ہیں۔ اس کے علاوہ مزید اصول بھی معلوم کئے جا سکتے ہیں۔ تاہم اسی قدر اصول توضیح و تفصیل کے لئے کافی ہیں۔ اب فرداً فرداً ہر ایک کا حال بیان کیا جاتا ہے۔

شرعی نصوص پیش کرنا

امام ابن القیم بہت ہوشیار ماہر فقہ تھے۔ آپ کا مقصد تلاش حق تھا۔ اس لئے آپ نے بحث و تحقیق کا جو طریقہ اختیار کیا وہ سابق اور بعد میں آنے والے فقہائے کرام کے طریقوں سے بالکل مختلف تھا۔ ان کا طریقہ یہ تھا کہ سب سے پہلے وہ کوئی مسئلہ بیان کرتے تھے اور اس کے بعد وہ اس کی دلیل پیش کرتے تھے۔ مگر آپ کا طریقہ یہ تھا۔ کہ آپ نے شرعی نصوص کو اپنی بحث و تحقیق کی بنیاد قرار دیا تھا۔ اور آپ انہی شرعی نصوص سے شرعی احکام کا استنباط کرتے تھے۔ یہ طریقۂ بحث آپ کے حریفوں کے طریقے سے بہتر تھا کیونکہ اس میں شرعی نصوص پر اعتماد کیا گیا تھا۔ اور انہی شرعی نصوص سے احکام اخذ کئے گئے تھے۔

اس کے برخلاف آپ کے حریفوں کا طریقہ یہ تھا کہ وہ مسئلہ کی عقلی تقسیم کرتے تھے اور پھر پیچیدہ طریقوں سے بہت سی فردعات نکالتے تھے۔ یہاں تک کہ بعض اوقات وہ اسے ثابت کرنے میں ناکام ہو جاتے تھے۔

مگر آپ کے اس طریقۂ بحث کی خوبی یہ ہے کہ آپ نے یہ طریقہ اختیار کر کے شرعی نصوص کو زندہ کیا۔ اہل علم کو اس طرح کی علمی بحث و تحقیق میں ان کی اصل قدر و قیمت کا پتہ چلا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ شرعی

احکام کے واضح کرنے میں ان کے دور رس اثرات ہیں۔ یہ طریقہ ایسا ہے کہ اس سے انسانی دل تنگ نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کی دلچسپی قائم رہتی ہے۔ اس طریقہ کی خوبیاں اس وقت واضح ہوتی ہیں جبکہ ہم کسی ایک مسئلہ میں آپ کے طریقۂ بحث کا مطالعہ کریں اور اس کے ساتھ دوسرے فقہا کے طریقے پر بھی غور کریں۔

جب ہم آپ کے مباحث پر غور کریں تو سب سے پہلے ہم موضوع زیر بحث پر ان شرعی نصوص کا مطالعہ کریں گے جس پر نور نبوت اور شرعی ہدایت کی مہر لگی ہوئی ہے۔ ایسی صورت میں کونسا طالب تحقیق ایسا ہے جو ان مذہبی شہ پاروں کے مطالعہ میں لذت محسوس نہ کرے گا۔

فقہاء کا پیچیدہ طریقۂ بحث

اس کے برخلاف اگر ہم دیگر فقہاء کے کلام کا مطالعہ کریں تو ہمیں ان کے کلام میں عقلی بحثیں نظر آئیں گی جن میں بہت سی فروعات کا ذکر ہوگا۔ کہ انسان انہیں پڑھتے پڑھتے اُکتا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ آگے چل کر لوگ فقہی مباحث سے نفرت کرنے لگ گئے تھے اور ان کا مطالعہ نہیں کرتے تھے۔ اس کی ایک مثال فقہ کی ایک کتاب "اُسنی المطالب" میں مذکور ہے۔ جس میں کچھ مسائل کا تذکرہ اس طرح کیا گیا ہے۔

"اگر کوئی عورت (شوہر سے) کہے "مجھے ایک ہزار پر طلاق دے دو" اور وہ (شوہر) یہ کہے "میں نے تمہارے نصف حصہ کو ایک ہزار پر طلاق دی ہے" تو اس کے یہ بات کہنے پر طلاق ہو جائے گی مگر یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ اس طرح کہنے پر اسے کیا ملے گا؟ اس کا جواب دینے کے لئے یہ معلوم کرنے کی ضرورت ہے کہ آیا طلاق مکمل ہوئی یا اس کے نصف حصّے پر واقع ہوئی اور اس کے بعد پورے حصّے پر اس کا اطلاق ہوا اگر ہم یہ کہیں کہ یہ طلاق مکمل حصّے پر واقع ہوئی تو اسے پانچ سو دینے ہوں گے۔ بغویؒ اور خوارزمیؒ نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔

اگر شوہر یہ کہے "اگر میری بیوی مجھے اپنا مہر بخش دے تو اسے رجعی طلاق ہے۔ اگر اس وقت بیوی موجود نہ ہو مگر بعد میں وہ یہ دعویٰ کرے کہ جب اسے اس کی اطلاع ملی تھی تو اس نے مہر معاف کر دیا تھا۔ تو اگر اس کا یہ دعویٰ ثابت ہو جائے تو اُسے رجعی طلاق ہو جائے گی۔ ورنہ اس عورت کا قول تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ بہر حال اس قسم کی مہر کی معافی میں فوری عمل کی شرط نہیں ہے۔ البتہ خلع کی صورت میں فوری عمل کی شرط ہے۔ ابن الصلاح نے اس کا اس طرح ذکر کیا ہے [1]

اب ہم وہ مثالیں بیان کرتے ہیں۔ جن میں امام ابن القیمؒ نے شرعی نصوص کو ترجیح دی ہے۔

---

[1] اُسنی المطالب ۳/ ۲۵۷ از شیخ الاسلام ذکریا بن محمود بن محمد الانصاری المتوفی ۹۲۶ھ یہ کتاب ابن ابوبکر المصری یمنی کی کتاب روض الطالب کی شرح ہے۔

بیوی کے فرائض

شوہر کی خدمت کے سلسلے میں آپ اس طرح رقم طراز ہیں۔

" ابن حبیب نے الواضحۃ میں اس طرح بیان کیا ہے۔

" جب حضرت علی بن ابو طالب رضی اللہ عنہ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے آکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گھریلو خدمت کے بارے میں شکایت کی تو آپ نے ان دونوں کے مابین اس طرح فیصلہ کیا کہ حضرت فاطمہؓ اندرونی خدمت بجالائیں یعنی گھر کے اندرونی کام کریں اور حضرت علیؓ بیرونی خدمت انجام دیں"۔

حضرت اسماء کے بارے میں یہ صحیح روایت ہے کہ وہ خود فرماتی ہیں۔

" میں حضرت زبیر کے لئے گھر کے تمام کام کرتی تھی۔ ان کا ایک گھوڑا تھا جس کا کام بھی میں ہی کیا کرتی تھی۔ میں ہی اسے چارہ دیتی تھی اور اس کی خبر گیری کرتی تھی"۔ نیز ان کے بارے میں یہ صحیح روایت مذکور ہے کہ حضرت اسماء ان کے گھوڑے کو چارہ کھلاتی تھیں۔ اور اسے پانی بھی پلاتی تھیں ڈول کی حفاظت کرتی تھیں اور آٹا بھی گوندھتی تھیں اور دو میل کے فاصلے سے ایندھن اپنے سر پر اٹھا کر لیجاتی تھیں۔

آپ نے ان احادیث کے ذریعے یہ ثابت کیا کہ بیوی کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے شوہر کی گھریلو خدمت کرے۔ اس کے بعد آپ نے اس حدیث کے ذریعے اسے مزید ثابت کیا۔ جس میں آپ نے یہ فرمایا ہے

" تم عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو کیونکہ وہ تمہارے پاس قیدی کی مانند ہیں"۔

آپ نے یہ ثابت کیا کہ قیدی کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے مالک کی خدمت کرے اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ اس چیز کا رسم و رواج (عرف) سے بھی تعلق ہے۔ چنانچہ عام رواج یہ ہے کہ عورت اپنے شوہر کی خدمت کرتی ہے۔ بلکہ شریعت نے بیویوں کے حقوق و فرائض کے بارے میں عُرف کو معتبر سمجھا ہے جیسا کہ قرآن کریم میں یہ مذکور ہے۔

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ٥ — ان کے اسی طرح حقوق ہیں جس طرح دستور (عرف) کے مطابق ان کے فرائض ہیں۔

اس مسئلہ میں آپ نے یہ استدلال بھی کیا ہے کہ شریعت نے مردوں کو عورتوں کا نگہبان قرار دیا ہے لہذا یہ مناسب نہیں ہے۔ کہ مرد گھریلو معاملات میں بھی عورتوں کی خدمت کرے۔ اگر ایسا ہوتا تو معاملات اُلٹ جاتے [1]

دلائل کی کثرت

چونکہ آپ کورانہ تقلید کے مخالف تھے اس لئے آپ اپنے خیالات کی تائید میں بہت سے دلائل لاتے

[1] زاد المعاد ج ۳ ص ۲۴۵ ، ۲۴۶ مطبوعہ مصر۔

تھے تاکہ کورانہ تقلید کا خاتمہ کیا جائے اور اس کی بیخ کنی ہو سکے۔ اسی مقصد کے لئے آپ بکثرت دلائل پیش کرتے تھے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ آپ قرآن کریم، احادیث نبوی صحابہ اور تابعین کے فتووں سے اچھی طرح واقف تھے اور اس کے ساتھ آپ تنقیدی دل و دماغ کے مالک بھی تھے۔ جس کی بدولت آپ نقلی دلائل کے ساتھ ساتھ عقلی دلائل بھی پیش کرتے تھے لہذا آپ کی وسیع معلومات کو ثابت کرنے کے لئے آپ کی تصانیف میں سے آپ کے علمی مباحث کی تین مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

پہلی مثال

یہ ثابت کرنے کے لئے کہ صحیح معلومات کے بغیر مذہبی فتویٰ دینا حرام ہے۔ آپ نے ساتؐ دلائل پیش کئے ہیں۔

۱۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

(اے پیغمبر) کہہ دیجئے کہ میرے پروردگار نے ظاہری اور اندرونی بری باتیں، گناہ اور ناحق سرکشی حرام کی ہے اور یہ بھی حرام کیا ہے کہ تم اللہ کے ساتھ اس کو شریک کرو جس کے بارے میں اس نے کوئی دلیل نہیں نازل کی ہو اور یہ کہ تم اللہ کے بارے میں وہ بات کہو جو تم نہیں جانتے ہو (سورۂ اعراف آیت ۳۳)

لہذا اس آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ نے فحش کاری، گناہ، بغاوت اور اللہ کے بارے میں کسی علم کے بغیر کوئی بات کہنے کو حرام قرار دیا ہے۔ اس میں یہ مسائل بھی شامل ہیں کہ صحیح علم کے بغیر اس کے اسماء و صفات اور اس کے احکام کے بارے میں کچھ بیان کیا جائے۔

۲۔ امام زہرہ نے عمرو بن شعیب کی روایت سے یہ حدیث بیان کی ہے۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جماعت کو قرآن کے بارے میں بحث کرتے ہوئے سنا تو آپ نے فرمایا۔ تم سے پہلے کی قومیں اسی چیز کی بدولت تباہ و برباد ہوئیں۔ انھوں نے کتاب اللہ کے ایک حصّے کو دوسرے حصّے سے متصادم کرنے کی کوشش کی۔ حالانکہ اللہ کی کتاب اس طرح نازل ہوئی ہے کہ اس کا ایک حصہ دوسرے حصہ کی تصدیق کرتا ہے۔ اور ایک دوسرے کی تکذیب نہیں کرتا ہے، اس لئے جو بات تمہیں معلوم ہو، وہی کہو اور جس سے واقف نہیں ہو تو اسے اس کے عالم کی طرف سپرد کر دو"

اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح فرمایا ہے کہ کتاب اللہ کا ہر ایک حصہ دوسرے حصّہ کی تصدیق کرتا ہے۔ اس لئے آپ نے حکم دیا ہے کہ صرف وہی بات کہی جائے جس کے

بارے میں کسی کو صحیح علم ہو اور جس بات کا علم نہ ہو، وہ اس کے عالم سے دریافت کی جائے اور صحیح علم کے بغیر کوئی بات نہ کہی جائے۔

۳۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں۔ "جب میری برءت کے بارے میں قرآن کریم کی آیت نازل ہوئی تو حضرت ابو بکرؓ نے میرا سر چوما۔ جب میں نے کہا" آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے میری برءت کیوں نہیں ثابت کی۔ تو انہوں نے فرمایا: "اگر میں صحیح علم کے بغیر کوئی بات کہتا تو اس وقت کونسا آسمان مجھ پر سایہ افگن ہوتا اور کون سی زمین میرا بوجھ سہار سکتی تھی۔

۴۔ ابن ابی ملیکہ کی روایت ہے کہ "حضرت ابو بکر صدیقؓ سے ایک مرتبہ کسی آیت کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا۔" کون سی زمین مجھے اٹھائیگی اور کون سا آسمان مجھ پر سایہ افگن ہوگا یا میں کہاں جاؤں گا اور کیا کروں گا۔ اگر میں کتاب اللہ کے بارے میں وہ مفہوم بیان کروں جو اللہ کی مرضی کے خلاف ہو۔"

۵۔ زید بن اسلم کے بھائی خالد بن اسلم فرماتے ہیں۔

"ہم حضرت عبداللہ بن عمر کے ساتھ نکلے اور پیدل چل رہے تھے کہ اتنے میں ایک اعرابی ہمیں ملا وہ کہنے لگا۔ "کیا تم عبداللہ بن عمر ہو؟" انہوں نے فرمایا" ہاں"۔ وہ بولا "میں نے آپ کے بارے میں دریافت کیا تو مجھے آپ کا پتہ بتایا گیا۔ لہٰذا آپ مجھے بتائیے کہ "پھوپھی وارث بن سکتی ہے؟" آپ نے فرمایا" مجھے نہیں معلوم ہے"۔ وہ کہنے لگا "کیا آپ یہ بات نہیں جانتے ہیں؟" آپ نے فرمایا "ہاں تم مدینہ کے علماء کے پاس جاؤ اور ان سے دریافت کرو"۔ جب وہ جانے لگا تو وہ آپ کا ہاتھ چوم کر کہنے لگا۔ ابو عبدالرحمٰن (ابن عمر) نے کیا خوب کہا ہے کہ جب ان سے وہ بات دریافت کی گئی جو وہ نہیں جانتے تھے۔ تو انہوں نے (صاف طور پر) کہدیا" میں نہیں جانتا ہوں"۔

۶۔ امام مالک فرماتے ہیں" ایک عالم کی سمجھداری اسی میں ہے کہ وہ یہ کہے" میں نہیں جانتا ہوں"۔ ممکن ہے کہ یہ بات کہنے پر اسے بھلائی حاصل ہو جائے۔ آپ فرماتے ہیں" میں نے ابن ہرمز کو یہ فرماتے سُنا ہے" عالم کے لئے یہی مناسب ہے کہ وہ اپنے ہم نشینوں کو اس بات کا عادی بنائے کہ وہ لا علمی کا اظہار کرنے سے نہ ہچکچائیں تاکہ جب وہ پناہ ڈھونڈنا چاہیں تو یہ چیز ان کے لئے پناہ گاہ ثابت ہو سکے۔

عبدالرحمٰن بن مہدی فرماتے ہیں۔" ایک شخص امام مالک کے پاس آیا اور اس نے کوئی بات دریافت کی۔ آپ نے کئی دنوں تک اس کا کوئی جواب نہیں دیا آخر کار اس نے کہا اے ابو عبداللہ (امام مالک) میں اب روانہ ہونا چاہتا ہوں۔" اس پر آپ بہت عرصے تک سرنگوں رہے پھر سر اٹھا کر فرمایا "میں

ایسی گفتگو کرتا ہوں جس میں مجھے ثواب ملنے کی امید ہو اس لئے میں تمہارے اس سوال کو اچھا نہیں سمجھتا ہوں"۔[1]

اس سے معلوم ہوا کہ آپ نے صرف ایک مسئلہ کو ثابت کرنے کے لئے قرآن و حدیث۔ اقوال صحابہ اور تابعین میں سے سات دلائل پیش کئے۔

صحیح نماز دوسری مثال یہ ہے کہ آپ نے یہ بیان کیا کہ نمازی کی صحیح نماز کے لئے کیا چیزیں ضروری ہیں۔ اس مسئلہ کو ثابت کرنے کے لئے آپ نے صرف ایک دلیل پیش نہیں کی بلکہ سات دلیلیں بیان کی ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے۔

۱۔ حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں آئے آپ کے ساتھ ایک دوسرا آدمی بھی آیا اور نماز پڑھنے لگا۔ نماز کے بعد اس نے آکر سلام کیا آپ نے سلام کا جواب دے کر فرمایا "لوٹ جاؤ اور دوبارہ نماز پڑھو کیونکہ تمہاری نماز نہیں ہوئی"۔ آپ نے یہ الفاظ تین دفعہ دہرائے"۔ وہ بولا" اس ذات کی قسم جس نے آپ کو رسول بنا کر بھیجا۔ میں اس سے بہتر نماز نہیں پڑھ سکتا لہذا آپ مجھے نماز سکھا دیجئے۔" آپ نے فرمایا "جب تم نماز کے لئے کھڑے ہو تو اچھی طرح مکمل وضو کرو۔ پھر قبلہ رو کھڑے ہو کر تکبیر کہو اس کے بعد تم کو قرآن کریم میں سے جو آیات آسان معلوم ہوں، وہ پڑھو۔ اس کے بعد اطمینان سے رکوع کرو پھر کھڑے ہو جاؤ اور سیدھے کھڑے رہو، اس کے بعد اطمینان کے ساتھ سجدہ کرو۔ اسی طرح تم پوری نماز پڑھو"۔

اس روایت کے صحیح ہونے پر سب کا اتفاق ہے اور بخاری میں اسی طرح مذکور ہے۔[2]

۲۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کسی کی نماز صحیح نہیں ہوتی ہے جب تک کہ وہ رکوع و سجود میں اپنی کمر کو سیدھی نہ رکھے"۔ اسے امام احمد اور اہل السنن نے روایت کیا ہے۔[3]

۳۔ ابن شیبان فرماتے ہیں۔ "ہم روانہ ہوئے یہاں تک کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ کے پاس آئے۔ ہم نے آپ کے ہاتھ پر بیعت کی اور آپ کے پیچھے نماز پڑھی۔ آپ نے اپنی آنکھ کے پچھلے گوشے سے یہ دیکھا کہ ایک شخص رکوع و سجود میں اپنی پشت سیدھی نہیں کر رہا ہے۔ جب آپ نے نماز پڑھا لی تو فرمایا۔ "اے مسلمانو! اس شخص کی نماز نہیں ہوتی ہے جو رکوع و سجود میں اپنی کمر سیدھی نہیں کرتا ہے"۔ اس حدیث کو امام احمد اور امام ابن ماجہ نے روایت کیا ہے۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ مطبعۃ الکردی ص ۲۹۰۔ ۱۹۲۔ [2] و [3] کتاب الصلوۃ و احکام تارکہا۔ پہلا ایڈیشن۔ مطبع صبیح ص ۱۱۰۔ ۱۱۱۔ و ص ۱۱۳۔

۴۔ حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اللہ ایسے شخص کی طرف نگاہ نہیں کرتا ہے جو رکوع و سجود میں اپنی کمر سیدھی نہ کرے۔"

۵۔ سنن بیہقی میں حضرت جابر بن عبداللہ کی یہ روایت مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا "ایسی نماز درست نہیں ہوتی ہے جس میں کوئی شخص رکوع و سجود میں اپنی کمر درست نہ رکھے۔

۶۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے چور کو مال چرانے والے سے بدتر قرار دیا ہے۔ چنانچہ مسند میں حضرت ابوقتادہ کی یہ حدیث مذکور ہے کہ آپ نے فرمایا۔ سب سے برا چور وہ ہے جو نماز میں چوری کرے۔" لوگوں نے پوچھا "یارسول اللہ! نماز میں چوری کیسے ہوتی ہے آپ نے فرمایا۔" نماز کی چوری یہ ہے کہ اس کے رکوع و سجود کو مکمل نہ کیا جائے۔ یا آپ نے یہ فرمایا" (نماز کی چوری یہ ہے کہ) رکوع و سجود میں کمر کو سیدھا نہ کیا جائے۔"

اس طرح آپ نے یہ صاف طور پر بیان فرمایا ہے کہ نماز کا چور مال چرانے والے سے بدتر ہے اور اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے کہ دینی چور دنیا کے چور سے بدتر ہوتا ہے۔

۷۔ مسند میں حضرت سلمان فارسی کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" نماز بھی ایک پیمانہ ہے جس نے اسے مکمل کیا، اس نے اپنا پیمانہ مکمل رکھا اور جس نے کمی کی تو تمہیں کم تولنے اور ناپنے والوں کے بارے میں اللہ کا قول معلوم ہے"۔ امام مالک فرماتے ہیں۔" یہ کہا جاتا ہے کہ ہر چیز میں کمی بیشی موجود ہے اور جب اللہ تعالیٰ نے مال میں کم تولنے والوں پر سزا رکھی ہو تو ان لوگوں کا کیا حال ہوگا۔ جو نماز میں کمی کرتے ہوں۔" [1]

سب سے ماہر شخص کو ترجیح

تیسری مثال میں آپ نے ثابت کیا ہے کہ سب سے ہوشیار طبیب کو بلانا چاہیئے اور اس کے لئے آپ نے مندرجہ ذیل دلائل پیش کئے ہیں۔

۱۔ امام مالک نے مؤطا میں حضرت زید بن اسلم کی یہ روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں زخمی ہوا اور اس نے علاج کیا۔ اس وقت اس آدمی نے قبیلہ بنو انمار کے دو آدمیوں کو بلایا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے کہا۔" تم میں سے کون سا زیادہ ہوشیار طبیب ہے؟" اس نے کہا۔" یارسول اللہ! کیا طب میں بھی بھلائی ہوتی ہے۔ آپ نے فرمایا۔" جس ذات نے بیماری نازل کی ہے۔ اس نے دوا بھی نازل فرمائی ہے۔"

اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو سب سے بڑا عالم ہو اس کی طرف رجوع کیا جائے۔ خواہ

---

[1] کتاب الصلوٰۃ و احکام تارکہا۔ ص ۱۱۴-۱۱۶۔

معاملہ علاج کا ہو یا اس کا تعلق شرعی احکام دریافت کرنے سے ہو، یا قبلہ معلوم کرنا مقصود ہو۔

اس مضمون کی کہ "جس ذات نے بیماری نازل کی ہے اس نے دوا بھی نازل کی ہے"۔ بہت سی احادیث مذکور ہیں۔ ایسی ایک حدیث ہلال بن یساف نے بھی اس طرح روایت کی ہے۔

" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی مریض کے پاس اس کی عیادت کے لئے آئے تو آپ نے فرمایا۔ اسے طبیب کے پاس بھیجو۔" اس وقت کسی نے یہ کہا۔ یا رسول اللہ! آپ بھی یہ بات کہتے ہیں؟" آپ نے فرمایا۔ ہاں! خدائے بزرگ و برتر نے کوئی ایسی بیماری نہیں اُتاری ہے۔ جس کے لئے کوئی دوا نہ نازل کی ہو۔"

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ کی یہ حدیث مذکور ہے۔

" اللہ نے کوئی دوا نازل نہیں کی ہے۔ مگر اس کے ساتھ شفا بھی موجود ہے"۔[1]

ہم نے یہ تینوں مثالیں اس لئے ذکر کی ہیں تاکہ یہ ثابت کیا جائے کہ امام ابن القیمؒ بلا تکلف بہت سے دلائل بیان کرتے تھے۔ آپ کثیر دلائل پیش کرنے سے اُکتاتے نہیں تھے۔ اور نہ گھبراتے تھے کیونکہ آپ مخلص عالم تھے اور خلوص دل سے یہ چاہتے تھے کہ معاشرہ کی اصلاح ہو جائے۔ آپ کی انتھک کوشش یہ رہی تھی کہ لوگوں کے خیالات میں بہتر انقلاب آئے۔ اس معاملہ میں آپ کو کبھی ناکامی نہیں ہوئی کیوں کہ آپ کو بے شمار قرآنی آیات اور احادیث بہت یاد تھیں اور اپنے موضوع کے مطابق دلائل پیش کرنے میں آپ کو مہارت تامہ حاصل تھی۔

شرعی نصوص کا حوالہ

آپ کے استدلال و تحقیق کا تیسرا اصول یہ تھا کہ آپ سب سے پہلے خود شرعی نصوص سے استنباط کرتے تھے اس کے بعد فقہائے کرام کی رائے پیش کرتے تھے اور کسی خاص مسلک کے متعصبانہ طور پر حامی نہیں تھے۔ بلکہ ان میں سے جو رائے آپ کے نزدیک قوی اور مدلل ہوتی تھی۔ اسے ترجیح دیتے تھے۔ بعض اوقات معتدل رائے اختیار فرماتے تھے۔ اس کی مثالیں مندرجہ ذیل ہیں۔

اولاد کی پرورش کا حق

اولاد کی پرورش کے بارے میں آپ نے مندرجہ ذیل حدیث پیش کی۔

امام داؤد اپنی سنن میں حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت سے بیان کرتے ہیں کہ ایک عورت نے آکر یہ شکایت کی۔ "یا رسول اللہ! میرا یہ بیٹا پیٹ میں محفوظ رہا۔ اور میری چھاتیاں اس کے لئے مشکیزہ تھیں۔ اور میری آغوش میں وہ پرورش پاتا رہا۔ اب اس کے باپ نے مجھے طلاق

---

[1] زاد المعاد ج ۲۔ مطبعہ صبیح۔ پہلا ایڈیشن۔ ص۔ ۱۴۲

دے دی ہے۔ اور وہ اُسے مجھ سے چھیننا چاہتا ہے۔"

اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جب تک تم دوسرا نکاح نہ کرلو تو تم اس کی پرورش کرنے کی زیادہ حقدار ہو۔"[1]

اس حدیث کو بیان کرتے ہوئے امام ابن القیمؒ فرماتے ہیں۔

"اس حدیث کے آخری الفاظ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اولاد کی پرورش کرنا ماں کا حق ہے۔"

اس کے بعد آپ نے فقہاء کی رائے اس طرح بیان کی ہے۔

حق یا ذمہ داری

"فقہائے کرام کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا پرورشِ اولاد ماں کا حق ہے۔ یا اس کی ذمہ داری ہے؟ امام احمد اور امام مالک کے اس مسئلہ میں دو اقوال ہیں۔"

اس کے بعد آپ نے حق اور ذمہ داری کے دقیق فرق کو اس طرح بیان فرمایا ہے کہ اگر اولاد کی پرورش ماں کا حق ہے۔ تو وہ اس حق کو ساقط بھی کرسکتی ہے یعنی اولاد کی پرورش کے دنوں میں اولاد کی خدمت اس کے لئے ضروری نہیں ہے اس لئے اگر اس سے اولاد کی خدمت لی جائے تو اسے اس کی اُجرت اور معاوضہ دیا جائے لیکن اگر ہم یہ کہیں کہ پرورش اولاد اس کا ذمہ دارانہ حق ہے تو اس وقت اس کے لئے اولاد کی خدمت ضروری ہوگی۔ اور وہ صرف اسی صورت میں اس خدمت کا معاوضہ لے سکتی ہے۔ جبکہ وہ خود محتاج ہو بہرحال دونوں صورتوں میں اُسے اُجرت ملے گی مگر پہلی صورت میں یہ فرق ہے کہ اگر وہ پرورش اولاد کا حق باپ کو عطا کردے تو دوبارہ وہ اپنا حق واپس نہیں لے سکتی لیکن اگر ہم یہ کہیں کہ پرورش اولاد اس کی اپنی ذمہ داری ہے تو اس صورت میں وہ اپنے شوہر سے یہ حق واپس لے سکتی ہے۔

آپ نے اس مسئلہ کی دونوں صورتوں کو جمع کرنے کی یوں کوشش کی ہے۔ آپ فرماتے ہیں۔

"..صحیح حکم یہ ہے کہ پرورش اولاد ماں کا حق ہے اور اگر بچے کو اس کی ضرورت محسوس ہو تو یہ اس کے فرائض اور ذمہ داری میں بھی شامل ہوجاتا ہے۔ بالخصوص جبکہ اس کے علاوہ اور کوئی پرورش کرنے والا نہ ہو لیکن اگر ماں اور بچے کا سرپرست دونوں اس حق کو سرپرست کی طرف منتقل کرنے پر رضامند ہوجائیں۔ تو یہ صورت بھی جائز ہے۔ مقصد یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مذکورہ حدیث میں صاف طور پر بیان کیا ہے کہ "تم اس کی زیادہ حق دار ہو۔ لہذا اس سے یہی ثابت ہوتا ہے۔ کہ پرورش اولاد ماں کا حق ہے۔"[2]

---

1 زاد المعاد ج ۴، ص ۲۳۷، مطبعۂ صبیح، پہلا ایڈیشن۔ 2 زاد المعاد۔ ج ۴۔ ص ۲۴۱۔

بہر حال آپ نے یہ ملاحظہ فرمایا کہ آپ نے اس مسئلہ میں صرف اپنی رائے کے اظہار کو کافی نہیں سمجھا۔ بلکہ اس معاملہ میں دیگر فقہائے کرام کے خیالات کا اظہار بھی کیا۔ اور پھر ان سب کے خیالات سے ایک معقول نتیجہ نکالا کہ پرورش اولاد ماں کا حق ہے۔ اور جب بچہ کو اس کی ضرورت ہو تو وہ اس کے فرائض اور ذمّہ داری میں شامل ہو جاتا ہے۔ اور وہ اپنے حق سے دستبردار ہو کر یہ حق بچہ کے سرپرست کی طرف منتقل بھی کر سکتی ہے جب میں نے آپ کی یہ رائے پڑھی تو میں بہت عرصے تک اس بات پر غور و فکر کرتا رہا کہ کس طرح آپ نے دو مختلف خیالات کو جمع کر دیا ہے کہ پرورش اولاد کو والدہ کا حق بھی تسلیم کیا ہے۔ اور بعض صورتوں میں اسے اس کا فرض اور ذمّہ داری بھی قرار دیا ہے۔ حالانکہ دونوں صورتوں میں بہت بڑا فرق ہے کیونکہ اگر وہ اس کا حق ہے تو وہ اس حق سے دستبردار بھی ہو سکتی ہے۔ اور اگر یہ اس کی ذمّہ داری اور فرائض میں شامل ہے تو وہ اس سے دستبردار نہیں ہو سکتی۔ اس کے علاوہ ان دو حالتوں میں یہ فرق بھی ہے کہ اگر یہ اس کا حق ہے تو اولاد کی خدمت کرنے پر وہ اُجرت کی مستحق ہے۔ اور اگر یہ فرض اور ذمّہ داری ہے تو اس صورت میں وہ کسی اُجرت یا معاوضہ کی مستحق نہیں ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں آپ کو تضاد محسوس ہوا تھا۔ اس لئے اس اُلجھن سے بچنے کے لئے آپ نے پوشیدہ طور پر یہ اشارہ کیا ہے۔ کہ اگرچہ پرورش اولاد والدہ کی ذمّہ داری ہے مگر وہ اپنی اس ذمّہ داری کو اولاد کے سرپرست کی طرف منتقل کر سکتی ہے۔ بشرطیکہ وہ اس ذمّہ داری کو قبول کرنے کے لئے تیار ہو۔ اس کے ساتھ آپ نے اس طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ کہ اگرچہ پرورش کرنا والدہ کا حق ہے مگر وہ کسی اُجرت یا معاوضہ کی مستحق نہیں ہے کیونکہ بچہ اس کی پرورش کا محتاج ہے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے۔ کہ والدہ اپنے حق سے دستبردار ہو سکتی ہے اور یہ کہ اُسے اس خدمت کا کوئی معاوضہ نہیں ملے گا۔

نفقہ اقارب

آپ جب فقہائے کرام کے مختلف اقوال پیش کرتے ہیں۔ تو اس وقت آپ سب سے زوردار دلائل کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس کے بعد مخالفوں کے خیالات بیان کر کے ان کی مکمل تردید کرتے ہیں۔ ایسا ہی ایک مسئلہ نفقۂ اقارب کا ہے اس معاملہ میں ایک حدیث نقل کر کے آپ فرماتے ہیں۔

"اس مسئلہ کے بارے میں فقہائے کرام کے مختلف اقوال ہیں"

پہلا مسلک

پہلا مسلک یہ ہے کہ کسی کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔ کہ وہ اپنے کسی رشتہ دار کے نان نفقہ کا کفیل بنے اگر کوئی کسی عزیز کے اخراجات کا کفیل بنتا ہے۔ تو یہ اس کا حسن سلوک اور احسان ہے۔ یہ قول امام شعبی کی طرف منسوب ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

"میں نے کسی (امام) کو نہیں دیکھا ہے کہ انہوں نے کسی کو کسی کا زبردستی کفیل اور ذمہ دار (نفقہ میں) بنایا ہو۔"

مگر امام ابن القیمؒ اس بات کو صحیح نہیں مانتے کہ یہ قول امام شعبی کا ہو سکتا ہے۔ چنانچہ امام فرماتے ہیں۔

"امام شعبی بہت سمجھدار عالم تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے اس قول کا یہ مفہوم ہے کہ گذشتہ زمانے میں لوگ اس قدر خدا ترس تھے کہ کسی دولت مند کو اس بات کی ضرورت نہیں ہوتی تھی کہ کوئی حاکم اسے اپنے محتاج رشتہ دار سے حسن سلوک کرنے پر مجبور کرے کیونکہ لوگ شریعت کے حکم کے مطابق عمل کرتے تھے۔ اور اس کے لئے انہیں کسی حاکم کے حکم کی ضرورت نہیں تھی۔

دوسرا مسلک دوسری رائے یہ ہے کہ حقیقی فرزند، دختر اور حقیقی محتاج والدین کے نان و نفقہ کی کفالت ہر ایک کے لئے ضروری ہے۔ اس لئے ہر مرد و عورت کو جبراً یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ اپنے غریب والدین کے اخراجات کا کفیل بنے۔ اس طرح ہر مرد کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اپنے فرزند کے مصارف کو پورا کرے۔ یہاں تک کہ وہ سن بلوغت تک پہنچ جائے اسی طرح اس کے لئے اپنی حقیقی دختر کے مصارف کو پورا کرنا بھی ضروری ہے۔ تا آنکہ اس کی شادی ہو جائے۔

البتہ والدہ کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اپنے لڑکے یا لڑکی کے مصارف پورا کرے۔ خواہ وہ دونوں کتنے ہی محتاج ہوں اور والدہ مالدار کیوں نہ ہو۔ یہ مسلک امام مالک کا ہے اور نفقات کے بارے میں ان کا مسلک بہت تنگ ہے۔

تیسرا مسلک تیسری رائے یہ ہے کہ براہ راست رشتہ داروں کا نان و نفقہ ادا کرنا مندرجہ ذیل شرائط کے مطابق ضروری ہے۔

(۱) وہ ایک ہی مذہب کے ہوں (۲) نفقہ ادا کرنے والا خوشحال ہو۔ اور وہ ان کے مصارف بھی پورے کر سکتا ہو۔ (۳) اس کا رشتہ دار ضرورت مند ہو اور صغر سنی، جنون یا اپاہج ہونے کی وجہ سے کمانے کے قابل نہ ہو۔ یہ آخری شرط نچلے رشتہ داروں کے لئے ہے اگر اس کے رشتہ دار بزرگ ہوں۔ تو ان کے بارے میں یہ اختلاف ہے۔ کہ آیا ان کی کفالت اس صورت میں بھی کی جائے۔ جبکہ وہ کمانے کے قابل ہوں یا اس صورت میں نہ کی جائے۔ یہ مسلک امام شافعی کا ہے۔ جو امام مالک کے مسلک سے زیادہ وسیع ہے۔

چوتھا مسلک چوتھا مسلک یہ ہے کہ ہر رشتہ دار کے لئے ضروری ہے کہ خاص حالات میں اپنے رشتہ دار کے مصارف کا کفیل بنے۔ اگر وہ رشتہ دار۔ اولاد یا اولاد کی اولاد ہو یا باپ دادا ہوں۔ تو ان کے نفقہ کا کفیل ہونا ہر صورت میں ضروری ہے۔ خواہ دونوں ایک مذہب کے ہوں یا ان میں مذہبی اختلاف ہو اگر ان کے علاوہ دیگر رشتہ دار ہوں تو اس صورت میں ان کا ہم مذہب ہونا ضروری ہے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ نفقہ ادا کرنے کی استطاعت رکھتا ہو۔ اور جس کے نفقہ کا وہ کفیل ہو۔ وہ بھی ضرورت مند ہو۔ اگر وہ رشتہ دار کم عمر ہو تو صرف اس کا ضرورت مند ہونا ہی کافی ہے۔ اور اگر وہ بڑی عمر کا ہو تو عورت کے لئے یہی شرط کافی ہے۔ لیکن ایک مرد کے لئے محتاجی کے علاوہ یہ بھی شرط ہے کہ وہ یا تو اندھا ہو یا اپاہج ہو۔[1]

اگر کوئی شخص تندرست ہو اور دور کا رشتہ دار ہو تو اس کے نفقہ کی کفالت ضروری نہیں ہے حنفی علماء کے نزدیک اس کی ترتیب میراث کے لحاظ سے ہے۔ البتہ اولاد کا نفقہ صرف باپ پر ہے۔ جیسا کہ ان کا مشہور فتویٰ ہے۔ حسن بن زیاد کی روایت ہے کہ اولاد کے نفقہ کی کفالت میراث کے مطابق والدین پر ہے۔ بہرحال یہ چوتھا مسلک امام ابو حنیفہ کا ہے۔ جو امام شافعی کے مسلک سے زیادہ وسیع ہے۔

پانچواں مسلک پانچواں مسلک یہ ہے کہ اگر رشتہ دار خاندان کا براہ راست نسبی مرد ہو تو اس کا نفقہ ضروری ہے۔ خواہ وہ وارث ہو یا وارث نہ ہو۔ اگر کوئی رشتہ داری کے بغیر میراث کا حق دار ہو جیسے کہ آزاد کردہ غلام ہوتا ہے۔ تو وہ اس کا نفقہ بھی ضروری ہے۔ جیسا کہ امام احمد سے منقول ہے۔ قاضی ابو یعلیٰ فرماتے ہیں۔

"ہر اس شخص کے لئے جس کے ذمے اپنے بھتیجے یا چچا یا کسی اور رشتہ دار کا نفقہ واجب ہو۔ یہ ضروری ہے کہ وہ اس کی عفت وعصمت کی نگرانی کرے کیونکہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے۔ کہ اگر کسی کے پاس کوئی غلام ہو اور وہ نکاح کا مطالبہ کرے تو اسے اس کا نکاح کر دینا چاہیئے۔ ورنہ اس مقصد کے لئے اسے فروخت کر دیا جائے" اس صورت میں اس کی بیوی کا نفقہ اس کے ذمے ہوگا۔

یہ مسلک امام احمد کا ہے جو امام ابو حنیفہ کے مسلک سے زیادہ وسیع ہے۔ تاہم ایک دوسری حیثیت سے امام ابو حنیفہ کا مذہب ان سے زیادہ وسیع ہے۔ کیونکہ وہ تمام رشتہ داروں کا نفقہ ضروری قرار دیتے ہیں[2] امام ابن القیم نے اس مسئلہ میں مختلف فقہاء کے خیالات پیش کرنے کے بعد امام احمد کی رائے

---

[1] حنفی علماء ایسی صورت میں صرف محتاجی کی شرط مقرر کرتے ہیں۔ ابن القیمؒ نے ان کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ کمانے کے ناقابل ہونے کی شرط بھی ضروری ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو اللباب ج ۲۔ ص ۲۸۵ [2] زاد المعاد۔ ج ۴۔ ص ۲۳۷۔ ۲۳۸۔

کو ترجیح دی ہے۔ اور اس کے ثبوت میں مندرجہ ذیل دلائل پیش کئے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں۔

رشتہ داروں کے حقوق

امام احمد کا مسلک دلائل کے لحاظ سے صحیح ہے کیونکہ نفقہ دو چیزوں کی وجہ سے لازم ہوتا ہے۔ یا تو کتاب اللہ کے ذریعہ اس کی میراث ثابت ہو۔ یا سنّت نبوی کے ذریعے رشتہ داری ثابت ہو۔ اس دلیل کے لئے آپ کا اشارہ قرآن کریم کی اس آیت کی طرف ہے۔ "وعلی الوارث مثل ذلك" | وارث کے لئے بھی ایسا ہی ہے۔ چنانچہ اس آیت کے ذریعے باپ پر نان ونفقہ واجب ہوتا ہے اور ہر وارث کے لئے نفقہ ضروری ہو جاتا ہے۔ چنانچہ سنن ابو داؤد میں یہ حدیث موجود ہے کہ کلیب کے دادا آپ کے پاس آئے اور کہنے لگے۔ "یا رسول اللہ! میں کس کے ساتھ حسن سلوک کروں؟" آپ نے فرمایا۔

تم اپنے والدین بہن بھائیوں اور اپنے آزاد کردہ غلام سے (حسن سلوک کرو) یہ ضروری حق ہے اور اس سے صلۂ رحمی ہوتی ہے۔[1]

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "تم رشتہ دار کو اس کا حق دو"۔ نیز یہ بھی فرمایا۔

"والدین اور رشتہ دار کے ساتھ احسان کرو" نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رشتہ داروں کو عطیہ دینا ضروری قرار دیا ہے۔ اور ان کے رشتوں کی تصریح کر کے یہ فرمایا ہے۔ تم اپنے بہن بھائی کو (دو)۔ پھر ان کو جو تمہارے قریبی ہوں، یہ ضروری حق ہے۔ اور صلۂ رحمی کا ذریعہ ہے۔"

اگر یہ کہا جائے کہ اس سے مراد حسن سلوک اور صلۂ رحمی ہے۔ اس لئے یہ حکم واجب نہیں ہے تو اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ یہ اللہ تعالیٰ نے یہ حکم دیا ہے اور اسے حق کے نام سے موسوم کیا ہے بلکہ اسے "اس کا حق" کہہ کر ذکر کیا ہے۔ اس کے علاوہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسے ضروری حق تسلیم کیا ہے۔ لہٰذا یہ واضح اور ضروری حکم ہے۔

صلۂ رحمی کا مفہوم

اگر یہ کہا جائے کہ حق سے مراد یہ ہے کہ رشتہ دار سے قطع تعلق نہ کیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے بڑھ کر قطع تعلق کیا ہو گا۔ کہ وہ ایک رشتہ دار کو دیکھے کہ وہ بھوک و پیاس کی وجہ سے بلبلا رہا ہو اور گرمی اور سردی کی انتہائی تکلیف برداشت کر رہا ہو مگر وہ نہ تو اس کو ایک گھونٹ پانی پلائے اور نہ اس کا تن ڈھانکے۔ اگر یہ صورت قطع تعلق کی نہیں ہے تو ہم نہیں سمجھ سکتے کہ پھر قطع تعلق کی وہ کون سی قسم ہے جو حرام کہی جا سکتی ہو۔ اور وہ کونسی صلۂ رحمی ہے۔ جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے اور وہ کونسا شخص ہے، جو قطع تعلق کرنے پر جنّت سے محروم رہے گا؟

---

[1] زادالمعاد۔ ج ۴۔ ص ۲۳۵۔

دوسری بات زیر غور یہ ہے کہ شرعی نصوص میں کس قسم کی صلۂ رحمی کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ اور وہ کونسی نوعیت کی ہے۔ جس کا بار بار حکم دیا گیا ہے۔ اور قطع تعلق کی وہ کیا صورت ہے جس کی مذمت کی گئی ہے۔ یعنی وہ کیا معیار ہے۔ جس کی بنیاد پر ایک اجنبی آدمی کے بہ نسبت رشتہ دار کو ترجیح دی جاسکے تاکہ یہ مسئلہ ذہن نشین ہو سکے۔ اور زبان سے اس کی وضاحت ہو سکے۔ اور پھر اس پر عمل کیا جائے۔ کیا اس کی حیثیت صرف اتنی ہے۔ کہ (عام مسلمان کی طرح) ملاقات کی صورت میں اسے سلام کیا جائے۔ اور بیماری کی صورت میں .... اس کی عیادت کی جائے۔ اور اگر چھینک آئے تو یرحمک اللہ کہ کر اس کا جواب دیا جائے؟ پھر اس پر بھی غور کرنا چاہیئے۔ کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بہن بھائی کے حق کو والدین کے حق کے ساتھ شامل کیا ہے۔ اور ان کے بعد قریبی رشتہ داروں کا تذکرہ کیا ہے۔ لہذا کس حدیث کی رو سے یہ حق منسوخ ہو گیا؟ اور وہ کونسی دلیل ہے جس کی بنا پر والدین کا حق ضروری سمجھا گیا۔ اور دوسروں کا حق صرف مستحب کے درجے پر رہا۔[1]

جب یہ بات معلوم ہو جائے تو والدین کے ساتھ حسن سلوک کا طریقہ یہ نہیں ہے کہ ایک فرزند اپنے والد کو اس حالت میں چھوڑ دے کہ وہ جھاڑو دے یا گدھے پر کسی کو سوار کرا کر روزی کمائے یا حمام کی بھٹی روشن کرے یا اپنے سر پر لوگوں کے سامان لاد کر اپنا پیٹ بھرے۔ جب کہ اس کا فرزند نہایت خوشی اور فارغ البالی کی زندگی بسر کر رہا ہو۔

اس طرح اپنی والدہ کے ساتھ حسن سلوک کا یہ طریقہ نہیں ہے کہ وہ لوگوں کی خدمت کرتی پھرے۔ ان کے کپڑے دھوئے اور انہیں پانی پلائے۔ مگر اس کا فرزند اس پر کچھ بھی نہ خرچ کرے اور یہ کہے۔ "میرے والدین تندرست اور کمانے کے قابل ہیں۔ وہ نہ تو اپاہج ہیں اور نہ اندھے ہیں۔ بلکہ صلۂ رحمی اور والدین کے ساتھ حسن سلوک کا اطلاق شریعت لغت یا عرف عام کے لحاظ سے اس مفہوم پر نہیں ہے۔[2]

مذکورہ بالا بیان سے یہ اندازہ ہو گیا ہو گا۔ کہ آپ نے امام احمد بن حنبل کی رائے کو پسند فرمایا اور اس کو تقویت پہنچانے کے لئے نقلی و عقلی دلائل پیش کئے۔ اس کے بعد آپ نے ان لوگوں کی تردید کی جو صرف باپ اور بیٹے کو نفقہ دینے کی حمایت کرتے ہیں۔ جیسا کہ امام مالک کا مسلک ہے۔ پھر آپ نے ان لوگوں کی تردید بھی کی ہے جو اسے براہ راست رشتہ داروں تک محدود کرتے ہیں۔ بلکہ یہ ثابت کیا ہے کہ یہ صورت ان لوگوں سے قطع تعلق کی ہے جن کے ساتھ صلۂ رحمی کا اللہ نے حکم دیا تھا۔

آپ نے امام ابو حنیفہ کے اس خیال کی تردید بھی کی ہے۔ کہ نفقہ واجب ہونے کے لئے مفلسی کی

---

[1] زاد المعاد۔ ج ۴۔ ص ۲۳۹   [2] زاد المعاد۔ ج ۴۔ ص ۲۴۰

شرط ہے۔ حالانکہ کسی شخص کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ جب وہ خوشحال ہو جائے تو وہ اپنے والدین کو اس حالت میں رکھے کہ وہ حقیر پیشے اختیار کرتے رہیں۔

آگے چل کر آپ نے ان سے مطالبہ کیا ہے کہ وہ نفقہ واجب ہونے کے لئے مفلسی کی شرط پر کوئی دلیل پیش کریں۔ کیونکہ یہ شرط شریعت لغت' یا عرف عام کسی طریقے سے ثابت نہیں ہے۔

بالغ کنواری عورت کا نکاح

یہی طریقۂ استدلال و بحث آپ نے بالغ کنواری عورت کے نکاح کرانے کے مسئلہ میں بھی اختیار کیا ہے۔ یعنی سب سے پہلے آپ نے وہ احادیث بیان کی ہیں۔ جن کے ذریعے یہ مسئلہ ثابت ہوتا ہے اس کے بعد آپ نے استنباط احکام کیا ہے۔ بعد ازاں فقہائے کرام کے اقوال بیان کئے ہیں۔ اور آخر میں آپ نے بزرگانِ سلف اور امام ابو حنیفہ کے مسلک کی حمایت کی ہے۔ اور دلائل کے ذریعے اس کو ترجیح دی ہے۔ لہذا ہم اس بحث کو ذیل میں بیان کرتے ہیں۔ امام ابن القیم فرماتے ہیں۔

"صحیح بخاری اور صحیح مسلم سے یہ ثابت ہے کہ خنسا بنت جذام کا نکاح اس کے باپ نے زبردستی کر دیا تھا جبکہ وہ کنواری تھیں۔ وہ رسول اللہ کے پاس آئیں تو آپ نے ان کا نکاح فسخ کر دیا۔

حضرت ابن عباس کی روایت ہے۔ کہ ایک کنواری لڑکی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور اس نے یہ بیان کیا کہ اس کے باپ نے اس کا نکاح اس کی مرضی کے خلاف کیا ہے۔ آپ نے اسے اختیار دیا (کہ وہ نکاح کو برقرار رکھے یا فسخ کر دے) ایک دوسری صحیح حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا: "کنواری عورت کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے۔ صحابہ نے عرض کیا۔" یا رسول اللہ اس کی اجازت کیسے ہوگی"۔ آپ نے فرمایا (اس کی اجازت یہ ہے کہ) وہ خاموش رہے۔

" لہذا اس حکم کے مطابق بالغ کنواری عورت کا زبردستی نکاح نہ کیا جائے۔ بلکہ اس کی رضامندی سے اس کا نکاح کیا جائے۔ یہی بزرگان سلف اور امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بھی اس کے قائل ہیں۔ اور ہم بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کے علاوہ دوسرے قول کو نہیں مانتے ہیں"۔

پھر آپ نے اسی قول کی حمایت میں دلائل اس طرح پیش کئے ہیں۔ " یہ رائے اللہ کے حکم کے مطابق ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کنواری عورت کو اختیار دیا تھا جس کا زبردستی نکاح کر دیا گیا تھا نیز یہ قول آپ کے اس حکم کے مطابق بھی ہے۔ جو آپ نے دیا تھا "کنواری عورت سے نکاح کی اجازت حاصل کی جائے"۔ آپ نے الفاظ پر بحث کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ یہ الفاظ خبر کی صورت میں مذکور ہیں اس

لئے یہ تاکیدی حکم کو ثابت کرتے ہیں۔ کیونکہ جس چیز کی خبر دی جائے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ کام لازمی طور پر وقوع میں آ گیا ہے۔ نیز شرعی احکام کی اصل بنیاد وجوب ہے۔ اور جب تک اس کے خلاف کوئی ثبوت نہ ملے ہم اسے ضروری حکم ہی سمجھیں گے۔ اس کے علاوہ یہ فیصلہ آپ کی اسی ممانعت کے مطابق بھی ہے کہ "کنواری عورت کا نکاح نہ کیا جائے جب تک کہ اس کی اجازت نہ حاصل کی جائے۔ پھر یہ بات بھی ہے۔ کہ یہ شرعی اصول کے مطابق بھی ہے۔ کیونکہ جب بالغ۔ عاقل اور ہوش مند کنواری عورت کی ملکیت میں اس کا باپ اس کی رضامندی کے بغیر تصرف نہیں کر سکتا ہے تو پھر یہ کیونکر ممکن ہے۔ کہ اس کی عفت وعصمت اس کی مرضی کے بغیر اس کے باپ کی خواہش کے مطابق اس شخص کے سپرد کر دی جائے جسے وہ ناپسند کرتی ہو۔ بلکہ قومی مفاد اور خود اس کے مفاد کا تقاضا یہ ہے کہ کنواری عورت کا نکاح اس کے ساتھ کیا جائے جسے وہ پسند کرتی ہو اور جس کے ساتھ وہ خوشگوار زندگی بسر کر سکے اسی میں اس کی بھلائی ہے اور یہی نکاح کا اصل مقصد ہے کہ طرفین سکون واطمینان اور محبت کے ساتھ ازدواجی زندگی بسر کر سکیں۔ آپ فرماتے ہیں" اگر اس مسئلہ کے بارے میں صاف اور واضح احادیث نہ ہوتیں تو اس صورت میں بھی صحیح قیاس اور شرعی اصول سے وہی ثابت ہوتا ہے جو ہم نے بیان کیا ہے۔[1]

ان مباحث سے یہ ثابت ہوا کہ آپ کسی خاص فقہی مسلک کی از راہ تعصب حمایت نہیں کرتے تھے۔ بلکہ حق وصداقت کو دیکھتے تھے اور حق کی پیروی کرتے تھے۔ آپ کی نگاہ اشخاص کی طرف نہیں ہوتی تھی۔ بلکہ قوی دلائل کی طرف ہوتی تھی جو دلیل سب سے زوردار ہوتی اسے تسلیم کر لیتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ مختلف ائمہ کرام کے اقوال کی چھان بین کیا کرتے تھے۔

قرائن کا اعتبار

چونکہ ایسے مسائل میں قرائن کا اعتبار ہے۔ اس لئے آپ حالات و قرائن کو ثبوت کے لئے کافی سمجھتے تھے۔ اور امام مالک اور ان کے ساتھی بھی اسی بنیاد پر ایسے دعوے نہیں سنتے تھے۔ جو سچائی پر مبنی نہ ہوں وہ ظاہری حالات اور قرائن دیکھ کر فیصلہ کرتے تھے۔ اور مدعی علیہ سے قسم نہیں اٹھواتے تھے۔

اسی اصول پر یہ معاملہ مبنی ہے۔ کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ رہن رکھنے والے کے قول کا اعتبار کرتے تھے۔ جب کہ رہن شدہ چیز کی قیمت قرضہ کی قیمت سے زیادہ نہ ہو۔ اسی معاملہ میں آپ بھی امام مالک کے مسلک پر عمل پیرا تھے۔ کیونکہ ان کی دلیل زوردار تھی۔ اور آپ مندرجہ ذیل دلائل کے ذریعے اسے قابل ترجیح سمجھتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں۔

▪ اسے اس لئے ترجیح حاصل ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے رہن کو دستاویز اور شہادتوں کا قائم مقام بنایا ہے۔

---

[1] زاد المعاد۔ ج ۴۔ ص ۳۱۲۔ مطبعۂ صبیح

اس لئے یہ خود صحیح مقدار کا فیصلہ کرتا ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی اور رہن رکھنے والے کے قول کا اعتبار ہوتا تو اس کا طریقہ قابل اعتبار نہ ہوتا۔ اور وہ دستاویز اور گواہوں کا قائم مقام نہ بنتا لہذا ظاہری حالات سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ تقریباً رہن رکھی ہوئی چیز کو اس کی مساوی قیمت حاصل کرنے کے لئے پیش کیا گیا ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص رہن رکھتے ہوئے یہ کہے "میں نے اس گھر کو ایک درہم پر رہن رکھا ہے" تو اس کی بات کو صحیح نہیں سمجھا جائے گا۔ کیونکہ ظاہری حالات اس کی تکذیب کرتے ہیں[1] (کیونکہ کوئی شخص اس قدر بیوقوف نہیں ہے۔ کہ ایک درہم جیسی حقیر رقم کو حاصل کرنے کے لئے اتنا بڑا گھر گروی رکھ دے)

جس طرح آپ نے امام مالک کے قول کو اختیار کیا ہے۔ اسی طرح آپ قرائن وحالات کو ثبوت کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہوئے اہل مدینہ کے فتوے پر عمل کرتے ہیں۔ اور اس طرح اسے قابل ترجیح سمجھتے ہیں، جس طرح آپ نے امام مالک کے قول کو ترجیح دی ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جب کبھی آپ کسی عالم کی رائے کو تسلیم کرتے ہیں تو اس سے پہلے آپ اس پر اچھی طرح غور و فکر کرتے ہیں ایسی سوچی سمجھی ہوئی رائے زیادہ وزن دار ہوتی ہے۔ آپ فرماتے ہیں۔

" اگر کوئی عورت یہ کہے کہ اس کا شوہر گذشتہ زمانے میں اس پر کچھ نہیں صرف کرتا تھا اور وہ اس کو کپڑے بھی نہیں پہناتا تھا۔ تو اس کی یہ بات نہیں مانی جائے گی۔ کیونکہ ظاہری قرائن وحالات اس کی تکذیب کرتے ہیں اس کے بعد آپ اہل مدینہ کے قول کی پرزور حمایت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

" ان لوگوں کی رائے اس معاملہ میں صحیح ہے۔ اس کو ہم تسلیم کرتے ہیں۔ اور اس کے علاوہ اور کوئی بات قابل قبول نہیں ہے۔ کیونکہ ظاہری حالت یہ ثابت کرتی ہے کہ گزشتہ زمانے میں اس کا شوہر اس کے مصارف ادا کرتا رہا ہے اور اس کے لئے لباس بھی مہیا کرتا رہا ہے۔ اس ظاہری حالت سے جو علم ہمیں حاصل ہوا ہے۔ وہ دیگر دلائل کے مقابلے میں زیادہ مدلل ہے اس لئے اس یقینی علم کے مقابلے میں دوسری باتیں کوئی وزن نہیں رکھتی ہیں۔ ہم کیسے اس عورت کے دعوے کی تصدیق کر سکتے ہیں۔ جبکہ اس عورت پر حضرت مریم بنت عمران کی طرح آسمان سے رزق نازل نہیں ہوتا تھا۔ اور یہ بات بھی مشاہدہ میں نہیں آئی کہ وہ گھر سے نکل کر باہر سے کھانے پینے کی چیزیں مہیا کرتی تھی۔ اس لئے ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں۔ کہ اس قول کا اعتبار کیا جائے اور اس یقینی علم پر دوسری باتوں کو مقدم کیا جائے۔[2]

اس طرح آپ نے اہل مدینہ کے اس قول کو ترجیح دی کہ عورت کا یہ دعویٰ قابل تسلیم نہیں ہوگا۔ کہ گزشتہ زمانے میں شوہر اس کے مصارف کا کفیل نہیں تھا۔ آپ نے اسے اس وجہ سے قابل ترجیح سمجھا

---

[1] الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیۃ مطبعۃ الآداب ص ۲۴ و ص ۲۰ [2] الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیۃ مطبعۃ الآداب ص ۲۲ و ص ۲۰

ہے کہ ظاہری قرائن و حالات سے یہ ثبوت ملتا ہے کہ شوہر اس کے مصارف کا کفیل تھا۔ اس لئے ان قرائن کی موجودگی میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ گذشتہ زمانے کے نان و نفقہ کی ذمہ داری سے بری الذمہ تھا۔

عام طور پر آپ اسی رائے کو پسند کرتے تھے جو آپ کی نظر میں قوی ترین ہوتی تھی۔ اور اس کی تائید میں دلائل بھی پیش کرتے تھے۔ تاہم کبھی کبھی دو مختلف خیالات میں اعتدال کی راہ بھی نکال لیتے تھے۔ جیسا کہ ہم پرورش اولاد کے مسئلہ پر آپ کے خیالات بیان کر چکے ہیں۔ کہ آیا یہ پرورش کرنے والے کا حق ہے یا اس کا ذمہ دارانہ فرض ہے۔ ایسی صورت میں اگر کوئی درمیانی راہ نکلتی تھی تو آپ اسے اختیار کر لیتے تھے۔ ورنہ آپ دو مختلف رائے میں سے کسی ایک رائے کی قطعی طور پر حمایت کیا کرتے تھے۔ مثلاً قرء کے معنی میں اختلاف رہا ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ اس لفظ کا مفہوم دو طرح سے ادا کیا جاتا ہے۔ کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس کا مفہوم ماہواری ایام (حیض) ہیں اور بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس کے معنی ماہواری ایام سے پاک و صاف ہونے (طہر) کے ہیں۔ لہٰذا آپ نے پہلے ایک فریق کے دلائل پیش کئے اس کے بعد دوسرے فریق کے دلائل بیان کئے۔ اور آخر میں آپ نے فرمایا "یہ وہ دلائل ہیں جو اس بارے میں بیان کئے گئے ہیں۔ یہ وہ مقام ہے جہاں فریقین کے لئے درمیانی راہ نہیں نکالی جا سکتی۔ کیونکہ ان دو اقوال کے درمیان کا کوئی تیسرا راستہ نہیں ہے۔ اس لئے فریقین میں کسی ایک فریق کی جانبداری کرنی پڑے گی۔ ایسی صورت میں ہم اس مسئلہ میں اکابر صحابہ کی تائید کرتے ہیں۔ جو اس کے قائل ہیں۔ کہ قرء کا صحیح مفہوم حیض ہے"[1]

اس کے بعد آپ نے حسب معمول فریق مخالف کی رائے کی تردید کی ہے۔ اور اپنی رائے کی حمایت میں دلائل پیش کئے ہیں۔ جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے آپ سوچے سمجھے بغیر کسی کی پیروی نہیں کرتے تھے۔ بلکہ جس کے دلائل زوردار ہوتے تھے اس کی حمایت کرتے تھے۔

شرعی نصوص مقدم

ان فقہی مباحث کی تحقیق و تدقیق میں آپ فقہائے کرام کے افکار و خیالات پر ضرور غور کرتے تھے۔ مگر شرعی نصوص اور صحیح دلائل کو آپ بہر حال مقدم سمجھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جب آپ یہ ملاحظہ فرماتے تھے کہ شرعی نصوص اور دلائل فقہائے کرام کے افکار و آراء کے مخالف ہیں۔ تو آپ ان کے اقوال کو نظر انداز کر کے صحیح دلائل کی پیروی کیا کرتے تھے۔ اس کی نمایاں مثال آپ کی وہ بحث ہے جو آپ نے اس مسئلہ پر اختیار کی ہے۔ کہ میاں بیوی میں سے اگر کوئی ایک دوسرے سے پہلے مسلمان ہو جائے تو آیا ان کا نکاح باقی رہے گا یا نہیں۔ اس سلسلے میں آپ نے شرعی نصوص کو اپنی بحث کی بنیاد قرار دیا ہے۔

---

[1] زاد المعاد۔ ج ۴۔ ص ۲۸۱۔ اختلافی بحث کے لئے ملاحظہ ہو زاد المعاد ج ۴ ص ۲۶۵ تا ۲۹۲۔

زوجین کا اسلام آپ فرماتے ہیں "حضرت ابن عباس کا قول ہے "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی حضرت زینب کو پہلے نکاح کی بنیاد پر ابوالعاص بن الربیع کی طرف لوٹا دیا تھا۔ اور کوئی نیا طریقہ نہیں اختیار کیا" حضرت ابن عباس سے یہ حدیث بھی منقول ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک مرد آکر مسلمان ہوا۔ اس کے بعد اس کی بیوی مسلمان ہوئی تو اس مرد نے یہ عرض کیا" یا رسول اللہ! یہ عورت بھی میرے ساتھ مسلمان ہوئی ہے۔ اس پر آپ نے اس عورت کو اس کی طرف لوٹا دیا۔ (ان کا نکاح برقرار رکھا)"

اِن دو حدیثوں کو پیش کرتے کے بعد آپ نے حسب معمول اسی طرح استنباط مسائل کیا۔

" اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر میاں بیوی دونوں اکٹھے مسلمان ہوں تو ان کا نکاح برقرار رہتا ہے۔ بشرطیکہ کوئی غیر شرعی چیز ان کی راہ میں حائل نہ ہو۔ مثلاً جب وہ دونوں مسلمان ہوئے ہوں تو انہوں نے کسی دوسرے کی عدت میں نکاح کر لیا ہو یا وہ عورت اس مرد پر نسب، رضاع، سمدھیانے کی وجہ سے حرام نہ ہو یا وہ دو محرم عورتوں کے جمع کرنے کی وجہ سے حرام ہو گئی ہو۔

تاریخ سے ثبوت ان احادیث سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے۔ کہ میاں بیوی میں سے اگر کوئی پہلے مسلمان ہو جائے تو اسلام کی وجہ سے ان کا نکاح فسخ نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ابوالعاص بن الربیع صلح حدیبیہ میں مسلمان ہوئے اور ان کی بیوی یعنی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی حضرت زینب آغاز نبوت کے زمانے میں مسلمان ہو گئی تھیں۔ اس طرح ان دونوں میاں بیوی کے اسلام لانے کا وقفہ اٹھارہ سال کا تھا۔ مگر اس کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زینب کے پہلے اسلام لانے کی وجہ سے ان دونوں کا نکاح فسخ نہیں کیا۔

حضرت صفوان بن امیہ جنگ حنین و طائف کے بعد مسلمان ہوئے اور ان کی بیوی یعنی ولید بن مغیرہ کی بیٹی فتح مکہ کے موقع پر مسلمان ہوئی تھیں۔ ایسی حالت میں بھی آپ نے ان کا نکاح منسوخ نہیں کیا۔ ایک اور مثال یہ بھی ہے۔ کہ ام حکیم بنت الحارث بن ہشام فتح مکہ کے موقع پر مسلمان ہوئیں اس وقت ان کا شوہر عکرمہ بن ابوجہل یمن کی طرف بھاگ گیا تھا اس کے بعد اس کی بیوی نے اسے اسلام کی دعوت دی تو وہ مسلمان ہو گیا۔ اور واپس آکر اس نے آنحضرت سے بیعت کی۔ لیکن آپ نے ان کا نکاح بھی فسخ نہیں کیا۔ حضرت ابوسفیان بن حرب فتح مکہ کے سال اس وقت مسلمان ہوئے، جبکہ ابھی مسلمان مکہ معظمہ میں داخل نہیں ہوئے تھے۔ ان کی بیوی ہند اس وقت مسلمان ہوئیں جبکہ مسلمان مکہ معظمہ میں داخل ہو چکے تھے۔ ان کے نکاح کو بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فسخ نہیں کیا۔

فسخ نکاح کیلئے مہلت

بہر حال ان احادیث اور تاریخی واقعات کی بنیاد پر امام ابن القیم کا یہ ہے کہ اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو اس کی وجہ سے نکاح فسخ کرنے میں جلدی نہیں کرنی چاہیئے جیسا کہ مذکورہ بالا واقعات سے ثابت ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف بعض علماء کسی ایک کے مسلمان ہوتے پر بہت جلد ان کا نکاح فسخ کر دیتے ہیں۔ ان علماء کے اسماء گرامی یہ ہیں۔ الخلال، ابوبکر، ابن المنذر اور علامہ ابن حزم۔

ابن شبرمہ کا قول

ابن شبرمہ کی طرح آپ اس کے بھی قائل نہیں ہیں۔ کہ ایسی صورت میں عدت پوری ہونے کے بعد نکاح فسخ کیا جائے۔ ابن شبرمہ فرماتے ہیں۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کبھی مرد عورت سے پہلے اور کبھی عورت مرد سے پہلے مسلمان ہو جاتی تھی۔ اگر مرد عورت کی عدت گزرنے سے پہلے مسلمان ہوتا تھا تو اس وقت ان کا نکاح باقی رہتا تھا۔ امام ابن القیم فرماتے ہیں:" عدت کے زمانے کی تخصیص کرنا دعویٰ بے دلیل ہے اس کا ثبوت کسی نص شرعی یا اجماع سے نہیں ملتا ہے۔"

شبہ کا ازالہ

اس موقع پر یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس شک و شبہ کا ازالہ کیا جائے جو ممکن ہے بعض لوگوں کے ذہنوں میں پیدا ہو کہ آیا سورۂ ممتحنہ کی آیت نازل ہونے کے بعد بھی یہ ضروری ہے کہ اگر میاں بیوی میں سے کوئی مسلمان ہو جائے تو ان کے رشتۂ زوجیت کو منقطع کرنے میں جلدی نہ کی جائے اور کیا موجودہ زمانے میں بھی اس طریقہ پر عمل کیا جائے؟

اس شک و شبہ کا ازالہ کرنے کے لئے ہم اس سوال کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ صلح حدیبیہ کے بعد سورۃ ممتحنہ کی یہ آیت نازل ہوئی تھی۔

"اے مسلمانو! جب تمہارے پاس مسلمان عورتیں ہجرت کر کے آئیں تو تم ان کا امتحان لو۔ اللہ ان کے ایمان کے بارے میں زیادہ واقف ہے اگر تمہیں اس بات کا علم ہو جائے کہ وہ مومن عورتیں ہیں۔ تو انہیں کافروں کی طرف مت لوٹاؤ کیونکہ نہ تو وہ ان کے لئے حلال ہیں اور نہ وہ کافر ان مومن عورتوں کے لئے حلال ہیں۔"

اس آیت سے یہ ثابت ہوا کہ مسلمان عورتیں کافروں کے لئے حلال ہیں۔[1] تاہم امام ابن القیم کا مقصد

---

[1] زاد المعاد ج ۴۔ ص ۱۸ و ۲۱۔ جب میں نے علامہ ابن حجر کی کتاب الاصابہ فی تمیز الصحابہ مطبوعہ المطبعۃ الشرقیہ کا مطالعہ کیا تو معلوم ہوا کہ ابن القیم نے مذکورہ بالا تاریخی واقعات صحیح بیان کئے ہیں۔ ملاحظہ ہو یہ کتاب ۷/۱۱۸۔۱۲۰۔ اس میں ابو العاص بن الربیع کا واقعہ ہے۔ نیز ۸/۲۲۵ میں ام حکیم بنت الحارث بن ہشام کا ذکر ہے۔ ۸/۲۰۵ میں ہند بنت عتبہ کا تذکرہ ہے۔ کہ وہ فتح مکہ کے دن مسلمان ہوئیں اور ان کے شوہر ابو سفیان مکہ معظمہ میں مسلمانوں کے داخلے سے پہلے مسلمان ہوئے۔ (بقیہ صفحہ ۲۲۵ پر)

یہ ہے کہ محض ان میں سے کسی ایک کا مسلمان ہونا ہی رشتہ زوجیت کو منقطع کرنے کے لئے کافی نہیں ہے اور نہ اس کام میں جلدی کرنی چاہیئے۔ بلکہ انتظار کیا جائے اور جو مسلمان نہ ہوا ہو اسے مہلت دی جائے بلکہ اسے اسلام کی دعوت دی جائے۔ اگر وہ مسلمان ہوجائے تو ان کا ازدواجی رشتہ باقی رہے گا ورنہ قاضی ان کے ازدواجی رشتہ کو منقطع کرے گا۔ آپ کے اس نقطہ خیال کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی میں اس قسم کے متعدد واقعات میں رشتۂ زوجیت کو منقطع نہیں فرمایا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کرچکے ہیں ان میں سے اکثر واقعات صلح حدیبیہ کے بعد ہوئے۔ (جبکہ سورۂ ممتحنہ کی مذکورہ بالا آیت نازل ہوچکی تھی) لیکن اس کے باوجود نکاح فسخ کرنے میں آپ نے جلدی نہیں کی۔

آپ کے بعد حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ بھی اپنے دور خلافت میں اسی طریقہ پر گامزن رہے آپ کے زمانے میں ایک عیسائی کی بیوی مسلمان ہوگئی تو حضرت عمر نے فرمایا: "اگر وہ مرد مسلمان ہوجائے تو وہ اس کی بیوی کی حیثیت سے برقرار رہے گی اور اگر وہ مسلمان نہیں ہوگا تو اس کا رشتہ نکاح توڑ دیا جائے گا۔"

حضرت عمر کے زمانے میں عبادہ بن نعمان تغلبی کی بیوی مسلمان ہوگئی تو آپ نے اس مرد سے کہا "یا تم مسلمان ہوجاؤ، ورنہ میں اسے تمہاری زوجیت سے الگ کردوں گا۔" جب اس نے مسلمان ہونے سے انکار کیا تو آپ نے اس کا نکاح فسخ کردیا۔[1]

یہ حکم ابھی تک قابل عمل ہے کیونکہ ایسی صورتیں اب بھی پیش آسکتی ہیں۔ بلکہ صحیح اسلامی قانون یہ ہے کہ اگر میاں بیوی میں سے کوئی مسلمان ہوجائے اور دوسرا فریق مسلمان ہونے سے انکار کردے تو اس وقت رشتۂ زوجیت ٹوٹے گا۔ محض کسی ایک کے مسلمان ہونے سے یہ رشتہ فوراً منقطع نہیں ہوگا۔

خلاصۂ بحث۔ اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر صرف شوہر مسلمان ہوجائے تو ہم یہ دیکھیں گے کہ اس

(بقیہ ص۲۳۴) نیز ملاحظہ ہو اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ از ابن اثیر ج ۳/۲۲۔ اس کتاب میں یہ مذکور ہے کہ صفوان بن امیہ بن خلف جنگ حنین میں مسلمان ہوئے۔ ع[1] ملاحظہ ہو البحر المحیط۔ ج ۲۵۶/مطبعۃ السعادۃ مصر، وجامع البیان فی تفسیر القرآن از طبری ۲۸/۲۳م المطبعۃ المیمنیہ مصر۔ ع[2] زاد المعاد ۲/۲۲۔ یہ طریقہ ذمیوں کے ساتھ اختیار کیا گیا تھا۔ مگر جو غیر مسلم دار الحرب (دشمن ملک) میں ہوں اور میاں بیوی میں سے کوئی دار الاسلام میں مسلمان ہو کر چلا آئے تو ان کا نکاح فسخ ہوجائے گا۔ اس صورت میں ازدواجی تعلقات باقی نہیں رہ سکتے اور نہ اسے دعوت اسلام دی جاسکتی ہے جو دار الحرب میں ہو، بلکہ قرآنی آیت کے مطابق مسلمان خواتین ان کے لئے حلال نہیں ہیں۔

کے اور اس کی بیوی کے درمیان ایسا رشتہ تو نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے اس عورت کا نکاح اس مرد سے حرام ہو سکتا ہو۔ اگر ایسی کوئی صورت ہو تو ان کا ازدواجی رشتہ منقطع ہو جائے گا۔ اور اگر ایسی کوئی صورت نہیں ہو۔ مگر وہ عورت اہل کتاب میں سے ہو (یعنی عیسائی یا یہودی ہو) تو ان کا نکاح باقی رہے گا۔ کیونکہ اہل کتاب عورت کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے۔

اگر وہ عورت اہل کتاب میں سے نہ ہو تو اسے دعوت اسلام دی جائے گی۔ اگر وہ مسلمان نہ ہو۔ بلکہ کوئی الہامی مذہب قبول کرے تو اس صورت میں یہ رشتہ برقرار رہے گا ورنہ قاضی رشتۂ زوجیت منقطع کر دے گا۔

اگر صرف بیوی مسلمان ہو جائے تو اس وقت یہ دیکھا جائے گا کہ آیا ان دونوں کے درمیان محرم رشتہ ہے یا نہیں اگر ایسا کوئی رشتہ ہو تو ان میں تفریق ہو جائے گی ورنہ شوہر کو دعوت اسلام دی جائے گی خواہ وہ اہل کتاب میں سے ہو یا نہ ہو۔ اگر وہ مسلمان ہو جائے تو ازدواجی تعلقات باقی رہیں گے ورنہ قاضی ان دونوں کو الگ الگ کر دے گا۔

اگر میاں بیوی بیک وقت مسلمان ہو جائیں تو اگر محرمانہ رشتہ ہوا (یعنی چچا بھتیجی یا ماموں بھانجی ہوئے) تو اس صورت میں ان کا نکاح باقی نہیں رہے گا۔[1]

مخالفانہ دلائل کی تردید

امام ابن القیمؒ اختلافی مسائل میں صرف اپنے موافق دلائل پیش کرنے پر اکتفا نہیں کرتے تھے اگر وہ ایسا کرتے تو ان کی بحث و تحقیق نامکمل رہ جاتی۔ بلکہ ان کا طریقہ بحث یہ تھا کہ جب وہ کسی مسئلہ کا ذکر کرتے تھے تو اس کی تائید میں اپنے دلائل پیش کرتے تھے۔ اس کے بعد وہ فریق مخالف کے دلائل پیش کرتے تھے پھر ان کی تردید کرتے تھے۔ وہ تردید اس قدر زوردار ہوتی تھی۔ کہ اس کے بعد فریق مخالف کے لئے اپنا معاملہ ثابت کرنے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی تھی۔

نشہ کی حالت میں طلاق

ایسا ہی ایک معرکہ آرا مسئلہ نشہ کی حالت میں طلاق دینے کا ہے آپ نے پُر زور دلائل سے یہ ثابت کیا ہے۔ کہ اس حالت میں طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ اس کے ثبوت میں آپ نے مندرجہ ذیل دلائل پیش کئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "اے ایمان والو! تم نشہ کی حالت میں نماز کے قریب نہ جاؤ یہاں تک کہ

---

[1] عیون المسائل الشرعیہ از علی حسب اللہ۔ دوسرا ایڈیشن۔ ص ۱۳۵ و ۲۲۳

تمہاری یہ حالت ہو جائے۔ کہ تم جو کہہ رہے ہو اسے (ہوش میں آکر) جاننے لگو۔"

اس آیت کریمہ کے مطابق نشہ کی حالت میں کسی بات کا اعتبار نہیں ہے۔ کیونکہ جو بات وہ کہتا ہے۔ اس کا اسے کوئی علم نہیں ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا ارشاد گرامی ہے۔ پاگل اور نشہ باز کی طرف سے طلاق نہیں (ہوسکتی) ہے۔"

" ایک دفعہ خلیفہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے پاس وہ شخص لایا گیا جس نے اپنی بیوی کو طلاق دی تھی۔ آپ نے اس سے خدائے واحد کی قسم دلا کر یہ کہلوایا کہ اس نے بے عقلی اور بے ہوشی کی حالت میں طلاق دی تھی۔ جب وہ ایسی قسم کھا چکا تو آپ نے اس کی عورت کو اس کی طرف واپس کر دیا اور حد شرعی کے مطابق اسے سزا دی۔"

امام ابن القیمؒ نے مذکورہ بالا رائے کو امام شافعی کی طرف منسوب کیا ہے۔ ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل بھی اس کے قائل تھے۔ چنانچہ آپ کی طرف یہ بیان منسوب ہے۔ " اس سے پہلے میں شرابی کی طلاق کو جائز سمجھتا تھا مگر جب میں نے دوبارہ تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ اس کی طلاق جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ایسا شخص جب کسی بات کا اقرار کرے تو وہ اس کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی چیز فروخت کرے تو اس کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے۔"

مخالفوں کے دلائل تمام دلائل بیان کرتے کے بعد آپ مخالفوں کے دلائل کو اس طرح پیش کرتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں " وہ لوگ جو اس کی طلاق کو درست تسلیم کرتے ہیں۔ وہ اس کے لئے مندرجہ ذیل سات دلائل پیش کرتے ہیں۔

۱۔ شرابی بھی ایک ذمہ دار (مکلف) فرد ہے۔ اس لئے اس کے جرائم کی اس کو سزا ملنی چاہیئے۔

۲۔ اس کی طلاق کو درست ماننا اس کے لئے سزا ہے۔

۳۔ طلاق کا سبب طلاق دینا ہے۔ جب کسی حکم کا سبب پایا جائے تو وہ حکم نافذ ہو جاتا ہے۔ لہذا نشہ کی حالت اس پر اثر انداز نہیں ہوسکتی ہے۔

۴۔ صحابہ نے نشہ باز کو ہوشمند کے برابر قرار دیا ہے کیونکہ ان کا یہ قول ہے۔

" جب کوئی شخص شراب پیتا ہے تو مست ہو جاتا ہے اور جب مست ہو جاتا ہے تو بیہودہ بکواس کرنے لگتا ہے۔ اور اسی بیہودہ بکواس میں وہ دوسروں پر تہمت لگاتا ہے۔ اور تہمت کی شرعی سزا اسی کوڑے ہیں۔"

۵۔ حدیث میں مذکور ہے کہ طلاق واپس نہیں ہوسکتی ہے۔

۶۔ ایک حدیث میں مذکور ہے۔" پاگل کی طلاق کے علاوہ ہر طلاق جائز ہے۔"

۷۔ صحابۂ کرام نے ایسی طلاق کو تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ حضرت ابو عبید کی روایت ہے کہ ایک مرد نے اپنی عورت

کونشہ کی حالت میں طلاق دی۔ اس کا معاملہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ تک پہنچایا گیا۔ اور چار عورتوں نے اس کے طلاق دینے کی گواہی دی تو آپ نے میاں بیوی کا نکاح فسخ کر دیا۔

یہ بھی بیان کیا جاتا ہے۔ کہ حضرت معاویہ نے شرابی کی طلاق کو جائز قرار دیا تھا۔[1]

مخالفانہ دلائل کی تردید ان دلائل کو بیان کرنے کے بعد آپ اس طرح ان کی تردید کرتے ہیں۔ ان لوگوں نے جو دلائل پیش کئے ہیں۔ وہ صحیح بنیاد اور اصلیت پر مبنی نہیں ہیں۔ پہلی دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ شرابی (مکلف) ذمہ دار ہے۔ تو یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ اس بات پر تمام علماء کا اجماع ہے کہ مکلف ہونے کی شرط یہ ہے۔ کہ اس میں عقل پائی جائے اور جو شخص یہ نہ سمجھے کہ وہ کیا بول رہا ہے وہ مکلف (ذمہ دار) نہیں ہو سکتا۔

دوسری دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ طلاق کو نافذ کر دینا اس کے سزا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شراب نوشی پر جو حد شرعی مقرر کی گئی ہے وہ اس کی سزا کے لئے کافی ہے۔ اس کے علاوہ ہم نے یہ نہیں دیکھا کہ شریعت نے طلاق کے ذریعے سزا دینے کا طریقہ رکھا ہو۔

تیسری دلیل یہ پیش کی گئی تھی کہ اس طلاق کو تسلیم کر لینے کا یہ مطلب ہوگا۔ کہ اس سے زبردستی طلاق دلوائی جا رہی ہے۔ یا وہ اس کے شرابی ہونے سے ناواقف ہے۔ پھر یہ دعویٰ بھی صحیح نہیں ہے۔ کہ نشہ کی حالت میں طلاق دینے کو سبب بنا کر اس سے کوئی حکم یا نتیجہ نکالا جائے گا۔

چوتھی دلیل یہ پیش کی گئی ہے کہ صحابہ کرام نے اسے ہوش مند کے برابر قرار دیا اور ان کا مذکورہ بالا مقولہ نقل کیا ہے۔ مگر یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ چنانچہ ابو محمد بن حزم نے یہ فرمایا ہے۔

یہ حدیث بالکل موضوع ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت علی اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو اس سے پاک و صاف رکھا ہے۔ اس کے مضمون ہی سے اس کے جھوٹ کا پتہ چلتا ہے۔ کیونکہ اس میں بے ہودہ گو پر حد شرعی کو تسلیم کیا گیا ہے۔ حالانکہ بے ہودہ گو پر حد شرعی نہیں ہے۔[2]

پانچویں دلیل بھی حدیث پر مبنی ہے۔ جو صحیح نہیں ہے اور اگر اسے صحیح قرار دیا جائے تو اس سے مراد ہوشمند اور ذمہ دار (مکلف شخص) ہے۔ نہ کہ وہ شخص جسے یہ ہوش نہ ہو کہ وہ کیا بول رہا ہے۔

ان کی چھٹی دلیل یہ حدیث ہے کہ "پاگل شخص کی طلاق کے علاوہ ہر طلاق جائز ہے"۔ یہ حدیث بھی صحیح نہیں ہے اور اگر اسے صحیح مانا جائے تو اس سے مکلف (ذمہ دار شخص) مراد ہے۔

---

[1] زاد المعاد۔ ج ۴۔ ص ۵۶ و ۵۸ [2] اس موقع پر امام ابن القیم پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے۔ کہ انہوں نے اس حدیث کو موضوع قرار دیا ہے۔ مگر آپ نے اعلام الموقعین جلد اول ص ۲۵۳ میں قیاس کے باب میں اس حدیث کو ثبوت میں پیش کیا ہے اور اسے موضوع نہیں بتایا ہے۔

ان کی ساتویں دلیل یہ ہے کہ صحابۂ کرام نے ایسی طلاق کو جائز تسلیم کیا ہے۔ مگر یہ بات صحیح نہیں ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں صحابۂ کرام کا اختلاف ہے۔ حضرت عثمان یہ فرماتے ہیں کہ پاگل اور شرابی کی طلاق صحیح نہیں ہے مگر حضرت عمر و معاویہ اس کی مخالفت کرتے ہیں۔[1]

شرعی نصوص سے استنباط

آپ کا یہ عقیدہ ہے کہ سنت نبوی کتاب اللہ کی تشریح و توضیح کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ اکثر مسائل کو بیان کرتے وقت پہلے قرآنی آیات تحریر کرتے ہیں۔ پھر اسی موضوع پر احادیث پیش کرتے ہیں۔ اس کے بعد ان قرآنی آیات اور احادیث نبوی کی روشنی میں شرعی احکام کا استنباط فرماتے ہیں۔ تاکہ پڑھنے والے یہ نہ سمجھیں کہ آپ نے توڑ مروڑ کر مسائل بیان کئے ہیں۔ اس طریقے کی وضاحت کے لئے میں وہ بحث نقل کرتا ہوں جس میں آپ نے ظہار اور اس کے احکام ذکر کئے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "تم میں سے کچھ لوگ اپنی عورتوں کے ساتھ ظہار کرتے ہیں۔ (انہیں اپنی والدہ کے مشابہ کہتے ہیں) تو درحقیقت ان کی عورتیں ان کی مائیں نہیں ہیں۔ بلکہ ان کی مائیں وہ ہیں۔ جنہوں نے انہیں جنا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ بری اور جھوٹی بات کہتے ہیں۔ تاہم اللہ معاف کرنے والا اور بخشنے والا ہے۔"

احادیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک صحابی حضرت اوس بن صامت نے اپنی بیوی خولہ بنت ثعلبہ کے ساتھ ظہار کیا۔ یہی وہی خاتون ہیں۔ جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر اس معاملہ پر بحث کی اور اللہ کے سامنے اپنی شکایت کی تھی تو اللہ تعالیٰ نے سات آسمانوں کے اوپر سے اس کی شکایت سن لی تھی۔ بہرحال انہوں نے آپ کے پاس آکر یہ عرض کیا۔

"یا رسول اللہ! اوس بن صامت نے میرے ساتھ اس وقت نکاح کیا جب میں نوجوان اور قابل رغبت تھی۔ مگر جب میری عمر زیادہ ہو گئی اور میرا بدن ڈھیلا ہو گیا تو انہوں نے مجھے اپنی ماں کے برابر بنا لیا۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا۔ "میرے پاس تمہارے معاملے میں کوئی حکم موجود نہیں ہے۔ اس پر وہ فرمانے لگیں۔" اے اللہ! میں تجھی سے شکایت کرتی ہوں۔"

ایک دوسری روایت میں یہ مزید الفاظ بھی مذکور ہیں جو حضرت خولہ نے اس طرح کہے تھے۔

"میرے چھوٹے بچے ہیں۔ اگر میں انہیں دیدوں تو وہ تباہ ہو جائیں گے اور اگر اپنے پاس رکھوں تو وہ بھوکے مرنے لگیں گے۔"

---

[1] زاد المعاد۔ ۴/۵۸-۵۹۔

اس پر قرآن کریم کی وہ آیات نازل ہوئیں (جو اٹھائیسویں پارہ "قد سمع اللہ" کے شروع میں مذکور ہیں)۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں "اللہ قابل ستائش ہے۔ جس کے پاس آوازیں پہونچتی ہیں۔ اصل واقعہ یہ ہے کہ خولہ بنت مالک بن ثعلبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس شکایت کرنے کے لئے آئیں اس وقت میں گھر کے ایک گوشے میں بیٹھی ہوئی تھی۔ مجھے ان کی گفتگو کا کچھ حصہ سمجھ میں نہیں آسکا۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ آیت نازل ہوئی۔

قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللّٰهِ وَاللّٰهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللّٰهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ۝

بے شک اللہ نے اس عورت کی آواز سن لی جو اپنے شوہر کے بارے میں (اے پیغمبر) آپ سے جھگڑ رہی تھی، اور اللہ سے شکایت کر رہی تھی، وہ تم دونوں کی گفتگو کو سنتا ہے درحقیقت اللہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔

اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اسے چاہیئے کہ وہ ایک غلام آزاد کرے"۔ وہ بولیں "غلام ان کے پاس نہیں ہے"۔ آپ نے فرمایا "پھر وہ لگاتار دو مہینے روزے رکھے"۔ وہ کہنے لگیں "یا رسول اللہ! وہ بہت بوڑھے ہیں روزے نہیں رکھ سکتے"۔ آپ نے فرمایا "تو وہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائیں"۔ وہ بولیں "ان کے پاس صدقہ کرنے کے لئے کچھ نہیں ہے"۔ آپ نے فرمایا "اچھا میں کچھ کھجوروں سے ان کی مدد کر سکوں گا"۔ وہ بولیں "کچھ مدد میں بھی کر سکتی ہوں"۔ آپ نے فرمایا "بہت خوب تم ان کی طرف سے ساٹھ غریبوں کو کھانا کھلا دو۔ تو اپنے چچازاد بھائی (شوہر) کی طرف واپس جا سکتی ہو"۔[1]

مذکور بالا آیات و احادیث کو بیان کر کے آپ نے حسب معمول اپنے طریقے کے مطابق شرعی احکام اس طرح مستنبط کئے آپ فرماتے ہیں۔

"ان احکام سے چند باتیں ثابت ہوتی ہیں"۔

طلاق و ظہار

۱۔ اس سے دور جاہلیت کی ایک رسم کا خاتمہ ہوا جو اسلام کے ابتدائی دور میں بھی جاری رہی یعنی ظہار طلاق نہیں ہے۔ خواہ اس میں طلاق کی نیت کی جائے۔ مثلاً وہ یہ کہے "تم میرے لئے ماں کی پشت کی طرح ہو"۔ اس کے بعد وہ یہ کہے "میرا یہ الفاظ بولنے کا مقصد (بیوی کو) طلاق دینا تھا"۔ تو اس اقرار کے باوجود طلاق نہیں ہوگی بلکہ اسے ظہار کے نام سے موسوم کیا جائے گا۔" امام احمد اور امام شافعی نے صاف طور پر یہی بیان کیا ہے۔ بلکہ امام احمد کا یہ صریح قول مذکور ہے کہ وہ فرماتے ہیں۔ "جب کوئی یہ کہے "تو (عورت) میرے لئے ماں کی پشت کی طرح ہے"۔ اور پھر یہ کہے"

---

[1] زاد المعاد۔ ج ۴۔ ص ۱۱۶، ۱۱۷

"میری مراد اس سے طلاق ہے۔" تو ان الفاظ سے طلاق نہیں ہو گی بلکہ یہ ظہار ہے۔"

امام ابن القیمؒ اس حکم کی توجیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"اس کی وجہ یہ ہے کہ دورِ جاہلیت میں ظہار کو طلاق کے برابر سمجھا جاتا تھا۔ یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ اس لئے منسوخ حکم کا اعادہ نہیں ہو سکتا اور پھر یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ حضرت اوس بن الصامت نے ایسے الفاظ بول کر حسبِ معمول طلاق کی نیت کی تھی، مگر ان کے لئے طلاق کا حکم نافذ نہیں ہوا بلکہ ظہار کا حکم جاری ہوا۔

مزید براں یہ حکم اس قدر صاف اور صریح ہے کہ اسے حکم طلاق کے لئے کنایہ کے طور پر استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسی حکم کو باطل کرنے کے لئے یہ آیات نازل کی تھیں۔ لہٰذا اللہ کا فیصلہ سب سے مقدم اور ضروری ہے۔

۲۔ دوسرا مسئلہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ ظہار حرام ہے۔ اور ایسا اقدام جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسے بری بات اور جھوٹ کہا ہے۔ اور دونوں چیزیں حرام ہیں۔

۳۔ ظہار کا کفارہ محض ظہار کے الفاظ پر واجب نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ لوٹنے پر واجب ہوتا ہے اور یہی جمہور علماء کا مسلک ہے۔

۴۔ اگر کوئی کفارہ ادا کرنے نا قابل ہو تو اس سے وہ کفارہ ساقط نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ قرضہ کی صورت میں اس کے ذمے برقرار رہتا ہے۔ کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اوس بن الصامت کو یہ کچھ کھجوریں دے کر ان کی اعانت کی تھی اسی قدر امداد ان کی بیوی نے بھی کی تھی۔ اس طرح یہ کفارہ ادا ہوا تھا۔ اسی طرح آپ نے سلمۃ بن صخر کو یہ حکم دیا تھا۔ کہ وہ اپنی قوم کے صدقہ کو حاصل کریں اور اس کے ذریعے اپنا کفارہ ادا کریں۔ اگر عاجز ہونے سے کفارہ ساقط ہو جاتا تو آپ دونوں کفارہ ادا کرنے کا حکم نہ دیتے۔

۵۔ کفارہ ادا کرنے سے پیشتر بیوی سے مباشرت کرنی جائز نہیں ہے۔

۶۔ یہ بھی حکم دیا گیا ہے کہ چھونے سے پیشتر روزے رکھے جائیں۔ اس میں دن اور رات دونوں شامل ہیں۔ اس بارے میں ائمہ کرام کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس کے علاوہ مزید احکام بھی آپ نے ان سے استنباط کئے ہیں۔[1]

---

[1] زاد المعاد ج ۴ ص ۱۱۷-۱۱۸ اور ۱۲۳- ۱۲۵

فصل سوم

اصولِ استنباط

اس سے پہلے کہ ہم امام ابن القیمؒ کے ان اصولِ استنباط کا تذکرہ کریں جنہیں آپ قابلِ اعتماد سمجھتے ہیں۔ ہم یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ مجمل طور پر امام احمد بن حنبل کے اصول بیان کریں کیونکہ آپ حنبلی مسلک کے سربراہ تھے اور امام ابن القیمؒ اسی مسلک کے ایک بڑے عالم تھے۔ اس کے بعد ہم امام ابن تیمیہ کے اصول بیان کریں گے، کیونکہ وہ آپ کے سب سے بڑے استاد تھے اور آپ اکثر امور میں انہیں کے خوشہ چیں اور فیض یاب تھے آخر میں امام ابن القیمؒ کے اصول کا تذکرہ کیا جائے گا تاکہ یہ پتہ چل سکے کہ وہ کہاں تک امام احمد بن حنبل کے موافق تھے اور اس کے یہ بھی معلوم ہو گا۔ کہ آیا آپ نے حنبلی مسلک کے تمام اصولوں کو قبول کر لیا تھا یا بعض اصولوں کو تسلیم کر لیا تھا اور بعض کو تسلیم نہیں کیا تھا۔ ایسی صورت میں ان کی موافقت اور مخالفت کی کیا وجہ تھی؟

امام احمد بن حنبل کے اصول استنباط مندرجۂ ذیل ہیں۔

کتاب، سنت۔ فتویٰ صحابی۔ مصالح مرسلہ۔ سدِ ذرائع۔

نصِ شرعی کو ترجیح

آپ فرماتے ہیں "امام احمد بن حنبل کے فتویٰ پانچ اصولوں پر مبنی ہوتے تھے۔ سب سے پہلے آپ شرعی نصوص یعنی کتاب و سنت پر غور کرتے تھے۔ اگر کوئی نص شرعی ملتی تھی تو آپ اس کے مطابق فتویٰ دیتے تھے۔ اور اس کے مخالف رائے کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتے تھے۔ اور اس کے خلاف کسی بڑے سے بڑی شخصیت کے قول پر کوئی توجہ نہیں دیتے تھے۔ اسی اصول کی بنا پر آپ نے مطلّقہ کے بارے میں فاطمہ بنت قیس کی حدیث کے مقابلے میں حضرت عمرؓ کے قول کو تسلیم نہیں کیا۔ اس واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ مطلقہ عورت کو خواہ اس کو بائن طلاق ملی ہو، عدت کے زمانے میں نان و نفقہ دینا ضروری ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سورۂ طلاق میں یہ فرمایا ہے کہ" ہر حیثیت والا اپنی حیثیت کے مطابق صرف کرے مگر فاطمہ بنت قیس نے یہ بیان کیا کہ اس کے شوہر نے اسے تین مرتبہ طلاق دی مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

ان کے لئے نہ تو رہائش کا اور نہ نفقہ کا حکم دیا۔ جب یہ روایت حضرت عمر فاروقؓ کے سامنے بیان کی گئی تو انہوں نے فرمایا۔ " ہم اپنے پروردگار کی کتاب اور اپنے پیغمبر کی سنت کو ایک ایسی عورت کی روایت کے مقابلے میں نہیں چھوڑیں گے۔ جس کے بارے میں ہم یہ نہیں جانتے کہ اس نے روایت کو محفوظ رکھا یا اسے بھلا دیا۔"

مگر امام احمد کا عمل یہ تھا کہ انہوں نے حضرت فاطمہ کی حدیث پر عمل کیا اور حضرت عمرؓ کے فتوے کو چھوڑ دیا۔

تیمم کا مسئلہ

آپ فرماتے ہیں:" اسی طرح امام موصوف نے جنبی (ناپاک) کے لئے تیمم کرنے کے مسئلہ میں حضرت عمار بن یاسر کی حدیث پر عمل کیا۔ اور حضرت عمرؓ کی مخالفت کو نظر انداز کر دیا۔ یہ واقعہ اس طرح رونما ہوا کہ حضرت عمرؓ کی یہ رائے تھی کہ تیمم کے لئے دو ضربیں (دو دفعہ خاک ملنا) ضروری ہیں ایک دفعہ مسح کیا جائے اور دوسری دفعہ کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کا مسح کیا جائے۔ مگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت عمار بن یاسر کی یہ روایت ہے کہ تیمم میں ایک ہی دفعہ چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں پر مسح کیا جاتا ہے۔ لہذا امام احمد نے حدیث پر عمل کیا اور حضرت عمر کے قول کو نظر انداز کر دیا۔

بیوہ حاملہ کی عدت

امام احمد بن حنبل نے اسی اصول کے مطابق حضرات ابن عباسؓ اور علیؓ کے اس فتوے کو نظر انداز کر دیا کہ حاملہ بیوہ عورت کی عدت دونوں شرعی مدتوں میں سب سے انتہائی مدت ہے۔ ان دونوں کے قول کے مقابلے میں انہوں نے حضرت سبیعۃ الاسلمیہ کی حدیث کو ترجیح دی اس کی توضیح یہ ہے کہ حضرات ابن عباسؓ و علیؓ کی یہ رائے تھی کہ حاملہ بیوہ عورت کی مدت دونوں شرعی مدتوں میں سے سب سے انتہائی مدت ہے۔ یعنی اگر وضع حمل پہلے ہو جائے تو چار مہینے اور دس دن کی مدت پوری کی جائے۔ اور اگر اس مدت میں وضع حمل نہ ہو تو وضع حمل تک عدت پوری کی جائے" تاکہ دونوں آیات پر عمل ہو سکے۔ ایک آیت کا مفہوم یہ ہے کہ حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل تک ہے۔ اور دوسری آیت میں یہ مذکور ہے کہ جن عورتوں کے شوہر مر جائیں وہ چار مہینے دس دن تک عدت گزاریں مذکورہ بالا دونوں آیات کا اطلاق حاملہ عورت پر ہوتا ہے۔ یعنی حاملہ ہونے کی حیثیت سے اس کی عدت وضع حمل تک ہے اور شوہر کے وفات پانے کی وجہ سے اس کی عدت چار مہینے دس دن تک بھی ہو سکتی ہے۔ لہذا اس پیچیدہ گھاٹی سے نکلنے کے لئے ان دونوں صحابیوں نے یہ فرمایا ہے کہ وہ دونوں مدتوں میں سے آخری مدت تک عدت گزارے تاکہ دونوں آیتوں پر عمل ہو سکے۔

مگر ان کا یہ قول سبیعۃ الاسلمیہ کی اس حدیث کے خلاف ہے۔ جس میں انہوں نے یہ بیان کیا ہے کہ ان

کہ شوہر کی وفات کے چند دنوں بعد ان کا وضع حمل ہوگیا تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے یہ فرمایا اب تم حلال ہوگئی ہو اس لئے تم نکاح کر سکتی ہو۔ ہٰذا امام احمد بن حنبل نے اس حدیث کو اختیار کیا اور انہوں نے یہ فتویٰ دیا کہ بیوہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل تک ہے۔ اس طرح حدیث کے مقابلے میں انہوں نے حضرت ابن عباس و علی کے قول کو اختیار نہیں کیا۔ امام شافعی بھی اس مسئلے میں ان کے ہمنوا ہیں۔ انہوں نے بھی حدیث کو ترجیح دی ہے۔

صحابی کا فتویٰ

آپ نے امام احمد کا دوسرا اصول صحابی کے فتوؤں کو قرار دیا ہے۔ چنانچہ جب امام احمد بن حنبل کو کسی صحابی کا فتویٰ ملتا تھا۔ اور کوئی دوسرا صحابی اس کا مخالف نہیں ہوتا تھا تو وہ دوسری چیزوں پر اسے مقدم سمجھتے تھے۔ اور اس کے مقابلے میں کسی دوسری عالم کے قول و رائے اور قیاس کو اختیار نہیں کرتے تھے۔ اسی بنیاد پر امام موصوف نے غلام کی گواہی کے بارے میں حضرت انس کے قول پر عمل کیا ہے۔ آپ فرماتے ہیں: "امام احمد بن حنبل جب یہ دیکھتے تھے کہ کسی ایک معاملہ میں صحابہ کا اختلاف ہے۔ تو ان کے اقوال میں سے اسی قول کو ترجیح دیتے تھے۔ جو کتاب و سنت کے زیادہ قریب ہوتا تھا۔ اور اگر ان کا کوئی قول کتاب و سنت کے موافق نہیں ہوتا تھا۔ تو وہ اختلاف کا اظہار کرتے تھے اور کسی قول کو اختیار نہیں کرتے تھے"۔

حدیث مرسل پر عمل

آگے چل کر آپ فرماتے ہیں: "امام احمد حدیث مرسل اور ضعیف حدیث پر بھی عمل کرتے تھے۔ بلکہ اسے قیاس پر ترجیح دیتے تھے۔

حدیث مرسل سے مراد یہ ہے کہ جس حدیث میں راویوں کا سلسلہ تابعی تک لگاتار ہو مگر تابعی راوی اس صحابی کا ذکر نہ کرے۔ جس سے اس نے روایت کی ہو بلکہ براہ راست رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک اپنے روایت کا سلسلہ پہونچائے ایسی حدیث کو حدیث مرسل کہتے ہیں۔ اگر تابعی سے پہلے سلسلہ روایت منقطع ہو جائے تو اس حدیث کو منقطع کہتے ہیں۔ بہرحال حدیث مرسل حجت ہے۔ اس کا درجہ صحابہ کے فتویٰ کے بعد ہے۔ مگر حدیث مرسل قیاس پر مقدم سمجھی جاتی ہے۔ بلکہ ضعیف حدیث کو بھی قیاس پر مقدم سمجھا گیا ہے۔ چنانچہ ایک مرتبہ امام احمد نے اپنے فرزند عبداللہ کی روایت کے سلسلے میں فرمایا۔

"جب تم کسی کو دیکھو کہ وہ رائے کے مطابق عمل کرتا ہو۔ تو سمجھو کہ اس کے دل میں کچھ نہ کچھ کھوٹ ہے جہاں تک میرا تعلق ہے تو مجھے ضعیف حدیث اپنی رائے سے فیصلہ کرنے سے بہتر معلوم ہوتی ہے"۔

ان کے فرزند عبداللہ فرماتے ہیں: "میں نے ایک مرتبہ امام احمد سے دریافت کیا کہ ایک شخص ایک شہر میں رہتا ہو جہاں ایک طرف وہ محدث رہتا ہو جو صحیح اور ضعیف حدیث کو نہ پہچانتا ہو۔ دوسرا ایک

صاحب رائے ہو، ایسی حالت میں وہ مسئلہ کس سے دریافت کرے"۔

آپ نے فرمایا۔ "وہ صاحب حدیث سے مسئلہ دریافت کرے۔ صاحب رائے سے دریافت نہ کرے"۔[۱]

امام احمد کے نزدیک ضعیف حدیث۔ صحیح حدیث کے مقابلے پر ہے۔ وہ حدیث کو صحیح

صحیح وضعیف اور ضعیف حدیث میں تقسیم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک صحیح حدیث وہ ہے جسے صالح اور قوی حافظہ کے افراد لگاتار سلسلہ وار بیان کریں اور اس کے تمام راوی حافظہ اور کردار کے لحاظ سے ممتاز درجے کے مالک ہوں۔ اور ان میں کوئی گمنام اور قابل اعتراض راوی نہ ہو۔

ضعیف وہ حدیث ہے۔ جس میں یہ تمام شرائط موجود نہ ہوں۔ امام موصوف کے نزدیک ضعیف حدیث کے کئی درجے ہیں۔[۲]

امام ترمذی کی تقسیم سب سے پہلے محدث، جنہوں نے حدیث کو صحیح حسن اور ضعیف میں تقسیم کیا تھا وہ ابو عیسیٰ الترمذی ہیں۔ ان سے پہلے کسی اور شخص نے ایسی تقسیم نہیں کی انہوں نے ان کی تعریف بھی بیان کر دی تھی۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔ کہ حدیث حسن وہ حدیث ہے۔ جس کی روایت کے متعدد طریقے ہوں اور اس کا کوئی راوی دروغ گوئی کا ملزم نہ ہو اور نہ وہ شاذ ہو۔ یہ حدیث صحیح سے کمتر ہوتی ہے۔ کیونکہ صحیح حدیث کے راویوں کا نیک کردار اور حافظہ نہایت قوی ہوتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

"ضعیف حدیث وہ ہے۔ جس کے راوی پر دروغ گوئی کا الزام ہو اور اس کا حافظہ کمزور ہو۔ اگر ایسی حدیث کو کوئی مجہول اور گمنام شخص روایت کرے تو یہ اندیشہ ہو سکتا ہے کہ وہ جھوٹا یا کمزور حافظہ کا ہو۔ لیکن اگر دوسرا مختلف راوی وہی الفاظ بیان کرے تو یہ ثابت ہوگا کہ اس نے قصداً جھوٹ نہیں بولا ہے۔ اور جب ۲ دو مختلف اشخاص کسی طویل بیان پر متفق ہو جائیں تو دروغ گوئی کا امکان کم رہ جاتا ہے۔ تاہم امکان ضرور ہے اس لئے اسے صحیح حدیث کے درجے سے کمتر سمجھا جاتا ہے"۔

امام ترمذی سے پہلے جو علمائے حدیث گزرے ہیں۔ وہ حدیث کی تین درجوں میں تقسیم نہیں کرتے تھے بلکہ صحیح وضعیف ۲ دو درجوں میں اس کی تقسیم کرتے تھے۔ ان کے نزدیک ضعیف حدیث کی ۲ دو قسمیں ہیں۔

(۱) معمولی قسم کی ضعیف حدیث جو قابل عمل بن سکے۔ ایسی حدیث کی ۲ دو قسمیں ہیں۔ (۱) معمولی قسم کی ضعیف حدیث جو قابل عمل بن سکے۔ ایسی حدیث امام ترمذی کی اصطلاح کے مطابق حسن حدیث کے مشابہ

---

(۱) ابن حنبل ص ۲۳۹ (۲) صحیح وہ حدیث ہے۔ جس کے راوی ثقہ ہیں اور ان میں سے کوئی گمنام اور قابل اعتراض نہ ہو۔ ضعیف وہ حدیث ہے جس کے راوی ثقہ نہ ہوں اگرچہ ان پر دروغ گوئی کا الزام نہ ہو اور ایسی حدیث کئی طریقوں سے منقول ہو خواہ اس کے ایک طریقہ کے راویوں پر جھوٹ کا الزام بھی ہو تو اس صورت میں اس پر عمل کیا جائے گا۔ بصورت دیگر ایسی حدیث موضوع (جعلی) ہے اور درخور اعتناء نہیں ہے ص ۲۳۱ (کتاب مذکور)۔

ہوتی تھی۔

(۲) انتہائی درجہ کی ضعیف حدیث جو نہایت بودی اور ناقابل عمل ہو۔[۱]

جب امام احمد بن حنبل کو نص شرعی یا قول صحابی دستیاب نہیں ہوتا تھا۔ تو ضرورت کے موقع پر قیاس سے کام لیتے تھے۔ لہذا ابن القیم کے نزدیک شرعی اصول پانچ ہیں۔ (۱) شرعی نصوص یعنی کتاب وسنت (۲) صحابہ کے متفقہ فتوے (۳) صحابہ کے وہ فتوے جن میں ان کا باہمی اختلاف ہو (۴) حدیث مرسل وضعیف (۵) قیاس[۲]

اجماع

امام احمد کے نزدیک اجماع کے دو درجے ہیں۔

(۱) وہ مسائل جو صحابہ کرام کے سامنے پیش ہوئے ہوں اور ان پر وہ متفق ہو گئے ہوں یعنی سب نے ان کو تسلیم کر لیا ہو۔ یہ اجماع صحابہ ایسی زبردست دلیل ہے کہ کوئی صحیح حدیث اس کی مخالف نہیں ہے۔ کیونکہ صحابہ کرام ہی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال اور خیالات کی ترجمانی کرتے تھے۔ اس لئے یہ ممکن نہیں ہے۔ کہ صحابہ کرام کسی ایسی بات پر متفق ہو جائیں جس کی کوئی حدیث صحیح مخالفت کرے اور وہ اس کا ذکر تک بھی نہ کریں یا اس کے بارے میں اظہار رائے نہ کریں۔

(۲) اجماع کی دوسری قسم یہ ہے کہ صحابہ کرام کا کوئی فیصلہ مشہور ہو جائے اور بظاہر اس کا کوئی مخالف معلوم نہ ہو۔ اجماع کا یہ درجہ حدیث صحیح سے کمتر ہے مگر قیاس سے بڑھ کر ہے۔ اگر کوئی مخالف فقیہ نمودار ہو جائے تو یہ اجماع ٹوٹ سکتا ہے یا کوئی مخالف حدیث معلوم ہو جائے۔ تو اس صورت میں بھی یہ اجماع باقی نہیں رہے گا۔ یہ درجہ اجماع اس زمانے کا ہے۔ جو صحابہ کرام کے بعد تھا۔[۳]

استصحاب

حنبلی علماء نے استصحاب الاصل کے اصول کو بھی تسلیم کیا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر شکار قبضہ کرنے سے پہلے پانی میں ڈوب جائے تو وہ حلال نہیں ہے۔ کیونکہ ہمیں یہ نہیں معلوم ہے کہ آیا وہ شکاری جانور ڈوب کر مرا ہے (اس صورت میں وہ حلال نہیں ہے) یا وہ اس تیر سے مرا ہے۔ جسے چھوڑتے وقت اللہ کا نام لیا گیا تھا۔ اس صورت میں اسے حلال سمجھا جا سکتا ہے۔ مگر چونکہ ذبیحہ کا اصل قاعدہ یہ ہے کہ حرام ہے اور وہ ناجائز سمجھا جاتا ہے۔

جب تک یہ ثابت نہ ہو کہ اللہ کا نام لے کر اسے ذبح کیا گیا تھا یا یہ ثابت ہو جائے کہ جب شکار کے وقت

---

[۱] و [۲] ابن حنبل ص ۲۳۵، [۳] اس عبارت سے یہ نہ سمجھا جائے کہ یہ اس سابقہ باتوں کے خلاف ہے جس میں یہ مذکور تھا کہ امام احمد اجماع استصلاح مصالح مرسلہ اور سد ذرائع کے اصولوں کو تسلیم کرتے تھے۔ وجہ یہ ہے کہ نصوص کا اطلاق کتاب وسنت دونوں پر ہوتا ہے۔ نیز حدیث مرسل وضعیف بھی نصوص شرعیہ میں داخل ہیں۔ اس کے علاوہ صحابہ کے متفقہ اور اختلافی فتوے "فتاوی صحابہ" میں شامل ہیں۔ امام ابن القیم نے اعلام الموقعین کے ابتداء میں جن پانچ اصولوں کا ذکر کیا ہے وہ حنبلی علماء کی مختلف کتب سے ماخوذ ہیں۔

کوئی ہتھیار پھینکا گیا تھا، تو اس وقت تکبیر کہی گئی تھی۔ مگر چونکہ اس معاملے میں حلال ہونے کا کوئی یقینی ثبوت نہیں ہے۔ اس لئے اصل قاعدہ کے مطابق شکار حرام ہے۔ جب تک کوئی قطعی ثبوت اس کے حلال ہونے کا نہ ہو۔[1]

مصالحہ مرسلہ مصالح مرسلہ کو بھی امام احمد بن حنبل نے تسلیم کیا ہے۔ اس اصول کو انہوں نے سیاست شرعیہ میں استعمال کیا ہے جو ایک مسلمان حاکم عوام کی اصلاح کے لئے اختیار کرے جبکہ کوئی نص شرعی موجود نہ ہو۔ مثلاً فتنہ و فساد برپا کرنے والوں کو جلا وطن کرنا۔ تاکہ ان کے شر و فساد سے لوگ محفوظ رہیں یا جو شخص ماہ رمضان المبارک میں دن دھاڑے شراب نوشی کرے، اسے سخت سزا دی جائے

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں۔

ہمارے ساتھی یہ کہتے ہیں " اگر حاکم وقت کسی اغلام باز کو آگ میں جلا دے تو اس کا فعل درست ہے۔ کیونکہ خالد بن ولید نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو یہ تحریر کیا تھا۔ کہ انہوں نے عرب کے ایک علاقہ میں ایک مرد کو دیکھا کہ اس نے مرد کے ساتھ وہی فعل بد کیا۔ جو عورتوں کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ آپ نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا۔ ان میں حضرت علیؓ بھی موجود تھے جو ایسے معاملات میں سخت تھے۔ انہوں نے فرمایا۔

" یہ ایسا گناہ ہے جس کا صرف ایک ہی قوم (لوط) نے ارتکاب کیا۔ اللہ تعالیٰ نے ان پر جو عذاب بھیجا اس کا علم آپ سب کو ہے۔ میری رائے یہ ہے کہ انہیں آگ میں جلا دیا جائے۔" اس پر تمام صحابہ کرام نے یہ طے کیا کہ انہیں آگ میں جلا دیا جائے۔"

لہذا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضرت خالد بن ولید کو لکھا کہ انہیں آگ میں جلا دیا جائے۔ چنانچہ وہ سب جلا دئے گئے۔ ان کے بعد اس قسم کے لوگوں کو حضرت زبیر اور ہشام بن عبدالملک نے بھی نذر آتش کیا۔

امام احمد بن حنبل نے یہ تصریح کی ہے۔ کہ اگر کوئی شخص صحابہ کرام پر طعن و طعن کرے تو حاکم وقت کو چاہیئے کہ وہ اسے سزا دے اور معاف نہ کرے جب تک کہ وہ توبہ نہ کرے اگر وہ توبہ قبول کرے تو سزا بند کی جا سکتی ہے۔ ورنہ دوبارہ سزا دی جائے ہر وہ تدبیر جس سے لوگوں کا فائدہ ہو، جائز ہے۔ بشرطیکہ کوئی شرعی مخالفت نہ ہو بلکہ عوام کی بھلائی کے نئے نئے احکام نافذ کرنا حکام کا فرض ہے۔[2]

سدّ ذرائع امام احمد نے ذرائع کے اصول کو بھی تسلیم کیا ہے۔ اور ان کے بعد دیگر حنبلی علماء نے بھی اسے مانا ہے جیسے امام ابن تیمیہ و ابن القیم وغیرہ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ سامان تجارت کو بازار میں آنے سے پیشتر حاصل کر لینا ممنوع ہے۔ کیونکہ اس طرح بھاؤ بڑھانے کا اندیشہ ہے۔

---

[1] ابن حنبل ص ۲۶۸ از محمد ابو زہرہ ص ۲۹۲۔ [2] ابن حنبل از محمد ابو زہرہ ص ۳۰۰۔ اعلام الموقعین ج ۳ ص ۶ ۵ ۲ مطبعۃ الکردی۔

اور فروخت کرنے والے کو نقصان پہونچتا ہے۔ گو یہ فعل بذات خود جائز ہے۔ کیونکہ یہ بھی خرید و فروخت کا معاملہ ہے (تاہم یہ عوام کے نقصان کا ذریعہ ہے) اس طرح کھانے پینے اور ضروریات زندگی کی ذخیرہ اندوزی حرام ہے کیونکہ اس سے عام لوگوں کو نقصان پہونچتا ہے ایسی صورت میں حاکم وقت ذخیرہ اندوزی کو روک کر ذخیرہ اندوزوں کو مجبور کر سکتا ہے کہ وہ صحیح قیمت پر اپنا سامان فروخت کریں اسی طرح اگر کسی کے پاس زائد ہتھیار ہوں اور لوگوں کو جہاد کے لئے ہتھیاروں کی ضرورت ہو، تو حکام کے لئے جائز ہے کہ وہ مداخلت کر کے ذخیرہ اندوزی کو روکیں تاکہ فساد اور بدامنی کا انسداد ہو سکے۔

ہمارے استاد ابو زہرہ فرماتے ہیں: اس معاملے میں امام احمد بن حنبل نے جو فتویٰ دیا ہے اس کی اصل بنیاد یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس کھانے پینے کا سامان موجود ہو اور کوئی بھوکا شخص اس سے کچھ مانگے اور وہ نہ دے پھر وہ بھوک سے مرجائے تو اس شخص پر (جس نے کھانا دینے سے انکار کیا ہو) اسکی دیت ادا کرنی واجب ہوگی۔ حالانکہ اس نے اسے نہ جان بوجھ کر اور نہ غلطی سے قتل کیا تھا مگر چونکہ اس کا انکار کرنا اس کی موت کا سبب بنا اس لئے وہ سبب قتل کے مساوی ہے۔ اور اسی وجہ سے اس پر دیت واجب ہوئی۔ یہ فیصلہ اس لئے کیا گیا کہ شر و فساد کے ذرائع بند ہو جائیں اور لوگوں میں تعاون اور امداد باہمی کا جذبہ پیدا ہو۔" ۱؎

یہ وہ اصول ہیں جن پر حنبلی مذہب کے بانی امام احمد عمل پیرا تھے۔ انہیں کسی قدر تفصیل کے ساتھ اس لئے بیان کیا گیا ہے۔ کہ انہی راستوں پر آگے چل کر امام ابن تیمیہ گامزن ہوئے۔ انہوں نے ان اصولوں کو کورانہ تقلید کی بنا پر اختیار نہیں کیا تھا۔ بلکہ اچھی طرح تحقیق و تدقیق کرنے کے بعد انہیں تسلیم کیا تھا۔
امام ابن تیمیہ جن اصولوں پر گامزن ہوئے وہ یہ ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنت نبوی (۳) صحابہ کرام کے فتوے (۴) اجماع (۵) قیاس (۶) استصحاب (۷) مصالح مرسلہ (۸) ذرائع۔

امام ابن القیمؒ کے اصول و استنباط

امام احمد اور ابن تیمیہ کے اصول کی مختصر وضاحت کے بعد اب وقت آگیا ہے کہ امام ابن القیم کے اصولوں کا توضیحی مطالعہ کیا جائے۔

شرعی نصوص۔ امام ابن القیمؒ کی رائے میں شرعی نصوص یعنی کتاب و سنت شرعی مسائل کے استنباط

۱؎ ابن حنبل ص ۳۱۱

کے لئے پہلی بنیاد ہیں اس لئے ہر مجتہد فقیہہ کا یہ فرض ہے کہ وہ سب سے پہلے ان کا مطالعہ کرے اور اگر اس کے مسائل کا حل کتاب و سنت میں موجود ہو تو انہیں چھوڑ کر کسی دوسرے ماخذ کا ہرگز رُخ نہ کرے چنانچہ آپ کا پختہ عقیدہ ہے کہ اگر نص شرعی موجود ہو تو اس کے خلاف فتویٰ دینا حرام ہے۔ اس کے ثبوت میں آپ نے مندرجہ ذیل آیات پیش کی ہیں۔

وما کان لمومن ولا مومنۃ اذا قضی اللہ ورسولہ امرا ان یکون لھم الخیرۃ من امرھم ومن یعص اللہ و رسولہ فقد ضل ضلالا مبینا ۰	کسی مومن مرد اور عورت کے لئے یہ جائز نہیں کیا ہے کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی بات کا فیصلہ کر دیں تو اس وقت انہیں اپنے معاملہ کا اختیار حاصل رہے۔ اور جو اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے، وہ کھلم کھلا گمراہی میں ہے۔
(۲) انما کان قول المومنین اذا دعوا الی اللہ ورسولہ لیحکم بینھم ان یقولوا سمعنا واطعنا۔ واولئک ھم المفلحون ۰	جب مومنوں کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ان کی معاملات کا فیصلہ کرنے کی دعوت دی جائے۔ تو ان کا قول یہی ہونا چاہیئے" ہم نے سنا اور اطاعت کی یہی لوگ فلاح پانے والے ہیں"۔
(۳) ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الکافرون ۰	جو لوگ اللہ کے نازل کردہ (احکام) کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے ہیں، تو وہ کافر ہیں۔
(۴) ولا تقولوا بما تصف السنتکم الکذب ھذا حلال وھذا حرام لتفتروا علی اللہ الکذب۔ ان الذین یفترون علی اللہ الکذب لا یفلحون ۰	تم اپنی زبانوں کے ذریعے جھوٹ بول کر یہ نہ کہو کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے، اس طرح اللہ پر جھوٹ نہ بولو۔ درحقیقت وہ لوگ جو اللہ کے خلاف جھوٹ تراشتے ہیں فلاح نہیں پائیں گے۔

ان آیات کریمہ سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ اللہ کی نازل کردہ وحی کے مطابق فیصلہ کیا جائے، اور جو چیز اللہ نے حلال کی ہو۔ اسے حرام نہ کیا جائے۔ اس طرح جو چیز اللہ نے حرام کی ہو، اسے حلال نہ کیا جائے، اس کے ثبوت میں آپ نے مزید آیتیں بھی پیش کیں ہیں [۱]

آپ نے اس ثبوت کے لئے نہ صرف قرآن کریم کی آیات سے دلائل پیش کئے ہیں بلکہ سنت نبوی کے ذریعے سے بھی اسے ثابت کیا ہے۔ ایسی ایک حدیث صحیح مسلم اور صحیح بخاری دونوں میں حضرت ابن عباس کی روایت سے منقول ہے کہ ہلال بن امیہ نے ایک مرتبہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے

---

۱ اعلام الموقعین ج ۲، ص ۲۵۹، مطبعۃ الکردی۔ ۴۵۳-۴۹۳ء

اپنی بیوی پر یہ الزام لگایا کہ اس کا شریک بن سحماء سے تعلق ہے اس اثنا میں لعان کا ذکر آیا۔ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ "جب اس کے ہاں بچہ پیدا ہوا ہو۔ تو ملاحظہ کرو۔ اگر وہ بچہ سرمگیں آنکھوں والا۔ بھرپور سرین والا اور فربہ پنڈلیوں کا ہو تو وہ شریک بن سحماء کا ہے۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو ہلال بن امیہ کا ہے۔"

جب وہ بچہ پیدا ہوا تو وہ پہلے ناپسندیدہ حلیہ کے مطابق تھا۔
اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔
"اگر کتاب اللہ کا حکم موجود نہ ہوتا۔ تو میں اس عورت کی خبر لیتا۔"

یہ حدیث بیان کرنے کے بعد ابن القیمؒ تحریر فرماتے ہیں۔ "کتاب اللہ کے حکم سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت مراد لی ہے۔ " اگر وہ عورت چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر شہادت دے تو اس پر سے سزا موقوف کی جائے۔" اس کے بعد کے الفاظ کا مطلب یہ ہے۔ کہ اس کا بچہ اس مرد کے مشابہ ہے جس کے ساتھ ناجائز تعلقات کا الزام لگایا تھا۔ اس لئے آپ اس عورت پر حد شرعی جاری کرتے مگر چونکہ اللہ تعالیٰ نے ایسے موقع کے لئے (لعان کے طریقے کو جاری کرکے) جھگڑے کا قطعی فیصلہ کر دیا ہے۔ اور کوئی دوسرا طریقہ باقی نہیں رکھا ہے۔ اس لئے اب ذاتی اجتہاد کرنے کا کوئی موقع نہیں رہا ہے۔"

آپ نے شرعی نصوص کو ترجیح دینے اور انہیں مقدم کرنے کے سلسلے میں صحابہ اور تابعین کے طریقۂ عمل سے بھی استدلال کیا ہے۔ ایسی ایک حدیث امام شافعی نے اپنے اساتذہ کے حوالے سے بیان کی ہے۔ کہ ابو یزید فرماتے ہیں۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ایک بوڑھے شخص کو بلا بھیجا جو ہمارے گھر میں رہتا تھا۔ میں اس کے ساتھ حضرت عمرؓ کے پاس گیا تو آپ نے اس سے عہد جاہلیت میں کسی کی ولادت کے بارے میں تحقیقات کی وہ بڈھا بولا۔ " اس کی پیدائش تو فلاں شخص کے گھر میں ہوئی مگر نطفہ فلاں شخص کا ہے۔"

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا۔ تم سچ کہتے ہو۔ مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی فیصلہ صادر فرمایا ہے کہ جس کے گھر میں کوئی بچہ پیدا ہو، وہ اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے۔"

صحیح مسلم میں یہ حدیث مذکور ہے۔ کہ حضرت سلیمان بن یسار بیان کرتے ہیں۔ کہ حضرت ابوہریرہ وابن عباس اور ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن اس مسئلہ پر بحث کر رہے تھے۔ کہ اگر حاملہ بیوہ عورت کا اپنے شوہر

کی وفات کے موقع پر وضع حمل ہو جائے تو اس کے بارے میں کیا حکم ہے؟ حضرت ابن عباس کہتے تھے کہ وہ عورت کی شرعی عدت میں سے آخر مدت تک عدت گزارے۔ مگر ابو سلمہ کا قول تھا کہ وضع حمل کے بعد اس کی عدت پوری ہو جائے گی حضرت ابو ہریرہ نے فرمایا "میں اپنے بھتیجے کے ساتھ ہوں"۔[1] اس کے بعد انہوں نے حضرت ام سلمہ کے پاس آدمی بھیج کر دریافت کیا۔ تو انہوں نے فرمایا "سبیعہ کا اس کے شوہر کی وفات کے تھوڑے عرصے کے بعد وضع حمل ہو گیا تھا۔ اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حکم دیا کہ وہ نکاح کر سکتی ہیں۔"

امام شافعی فرماتے ہیں "مجھے مدینہ منورہ کے ایک ثقہ آدمی نے ابن ابی ذئب کا یہ قول بیان کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں "سعد بن ابراہیم نے ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن کی رائے مطابق ایک شخص کے مقدمے کا فیصلہ کیا میں نے انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث سنائی جو ان کے فیصلے کے خلاف تھی تو اس وقت سعد نے ربیعہ سے کہا " ابن ابی ذئب میرے نزدیک ثقہ راوی ہیں یہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث سناتے ہیں۔ جو میرے فیصلہ کے برخلاف ہے۔"

ربیعہ نے جواب دیا۔ یہ میرا اجتہاد ہے۔ تاہم تمہارا فیصلہ لکھا جا چکا ہے۔

سعد بولے "تعجب ہے کہ سعد بن ام سعد کا فیصلہ نافذ ہو جائے اور میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ رد کر دوں گا۔ بلکہ میں اپنا فیصلہ رد کر دوں گا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ جاری کروں گا۔"

یہ کہہ کر سعد نے اپنا حکم نامہ منگوا کر چاک کر دیا اور حدیث نبوی کے مطابق فیصلہ کیا۔"

ان روایات کے ساتھ ساتھ امام ابن القیم یہ نہیں بھولے کہ وہ ائمہ کرام کے ان اقوال کو نقل کریں جو انہوں نے نص شرعی کو مقدم رکھنے کے بارے میں بیان کئے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے ربیع کا یہ قول نقل کیا ہے "میں نے امام شافعی کو یہ کہتے ہوئے سنا " اگر تم میری کتاب میں سنت نبوی کے خلاف کوئی بات دیکھو تو سنت رسول پر عمل کرو اور جو میں نے کہا ہو اسے چھوڑ دو۔"

حاکم نے ربیع بن سلیمان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں۔

• ایک دفعہ کسی شخص نے امام شافعی سے کوئی مسئلہ دریافت کیا اس پر امام شافعی نے فرمایا۔

" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح فرمایا ہے۔" سائل نے دریافت کیا۔ "کیا آپ بھی اس کے قائل ہیں؟" یہ سن کر امام شافعی کانپنے لگے ان کا رنگ تبدیل ہو گیا اور چہرہ زرد پڑ گیا پھر آپ نے

---

[1] یہاں بھتیجے سے مراد ابو سلمہ ہے۔ کیونکہ تفسیر کشاف جلد ۴/ ۵۵۷ مطبوعہ مطبعۃ الاستقامۃ قاہرہ ۱۳۶۵ھ میں یہ مذکور ہے۔ کہ حضرت ابو ہریرہ وابن مسعود دونوں کی یہ رائے تھی۔ کہ حاملہ بیوہ عورت کی عدت وضع حمل تک ہے۔ اس لئے حضرت ابو ہریرہ حضرت ابو سلمہ کے حامی ہو گئے۔

فرمایا۔ تم پر افسوس ہے کہ کونسی زمین میرا بوجھ برداشت کرے گی اور کون سا آسمان مجھ پر سایہ افگن ہوگا۔ اگر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کوئی حدیث بیان کروں۔ اور اس قائل نہ ہوں۔ وہ حدیث میرے سر اور آنکھوں پر ہے۔ اور بسر و چشم منظور ہے۔" اس کے بعد آپ نے امام شافعی کا یہ قول نقل کیا ہے۔ "اہل علم کے لئے جو طریقہ اختیار کرنا ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ وہ نص شرعی کو اپنی رائے پر مقدم رکھیں۔" آگے چل کر امام شافعی فرماتے ہیں: "نیک لوگوں اور اہل علم کے لئے یہی طریقہ مناسب ہے۔ مگر تم یہ طریقہ اختیار کرتے ہو کہ سنت نبوی کو محض اس وجہ سے ترک کر دیتے ہو کہ وہ تمہاری اپنی ذاتی رائے کے خلاف ہے تمہاری حالت یہ ہے کہ تم جو چاہتے ہو۔ چھوڑ دیتے ہو۔"

اس کے بعد امام ابن القیمؒ فرماتے ہیں۔ "ہر مسلمان کے لئے اسی راہ پر چلنا ضروری ہے۔ کیونکہ اجتہادی رائے اختیار کرنا ضرورت اور مجبوری کی حالت میں جائز ہے۔ جس طرح ضرورت کے موقع پر مردار اور خون جائز ہو جاتا ہے۔ جیساکہ قرآن کریم میں یہ مذکور ہے کہ "جو شخص نافرمانی اور سرکشی کی نیت کے بغیر ان کے کھانے پر مجبور ہو جائے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے۔ بے شک اللہ معاف کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے۔" اسی طرح نہایت اشد ضرورت کے موقع پر قیاس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔[1]

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا امام ابن القیمؒ نے اپنے اصولوں کے مطابق عمل کیا یا وہ ان پر عمل نہیں کر سکے۔ اور ان اصولوں پر مسائل شرعیہ ان سے منطبق نہیں ہو سکے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ آپ اپنے طریقے پر سختی کے ساتھ گامزن رہے۔ اور آپ نے نہایت ایمانداری کے ساتھ اس پر عمل کیا اور اپنے اصولوں سے ایک انچ بھی پیچھے نہیں ہٹے۔ آپ سب سے پہلے شرعی نصوص سے استنباط احکام کرتے تھے۔ اور اس راہ سے کسی حالت میں بھی الگ نہیں ہوئے۔ آپ نص شرعی کی بیجا تاویل نہیں کرتے تھے۔ اور اس سے وہ مفہوم نکالنے کی کوشش نہیں کرتے تھے۔ جسے اس کے الفاظ برداشت نہ کر سکیں مثلاً آپ نے خود یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ ایک عورت طلاق کے ثبوت میں ایک گواہ پیش کرے۔ اور اس کا شوہر طلاق دینے کا منکر ہو تو اس کے لئے آپ نے یہ حدیث پیش کی۔

" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "جب عورت یہ دعویٰ کرے کہ اس کے شوہر نے طلاق دی ہے اور اس کے ثبوت میں وہ ایک معتبر گواہ بھی پیش کرے تو اس موقع پر اس کے شوہر سے قسم دلوائی جائے گی۔ اگر شوہر قسم کھا لے تو گواہ کی گواہی باطل ہو جائے گی لیکن اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس کے انکار کی حیثیت دوسرے گواہ کے برابر ہوگی۔ اس طرح طلاق دینے کا ثبوت مکمل ہو جائے گا۔"

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲۔ مطبعۃ الکردی۔ صفحات ۳۵۹ - ۳۶۴ - ۳۶۶

آپ فرماتے ہیں۔ اس حدیث سے چار شرعی احکام معلوم ہوئے ہیں۔

۱۔ طلاق کے ثبوت کے لئے ایک گواہ کافی نہیں ہے۔ اس کے ساتھ عورت کا حلف اٹھانا ضروری ہے

۲۔ اگر طلاق کے دعوے میں عورت ثبوت نہ پیش کر سکے تو شوہر سے حلف اٹھوایا جائے گا۔ (۳) طلاق کا فیصلہ کرنے کے لئے ایک گواہ اور مدعی علیہ کا انکارِ حلف کافی ہے (۴) حلف سے انکار کرنا ایک گواہ کے برابر ہے۔ لہذا جب ایک گواہ موجود ہو جو اس اثبات دعویٰ کا نصف حصہ ہے۔ تو انکارِ حلف دونوں مل کر دعوے کو ثابت کرنے کے لئے زوردار دلیل بن سکتے ہیں۔ کیونکہ اس میں دو مختلف سمتوں سے مدعی کے دعوے کی تقویت ہوتی ہے۔ اس لئے اس کے مطابق فیصلہ کیا جاتا ہے۔ [۱]

سنت نبوی کی پابندی

آپ اپنے اصولوں کے اس قدر پابند تھے۔ کہ آپ لوگوں کو یہ دعوت دیتے تھے کہ وہ سنت نبوی کی پابندی کریں۔ کیونکہ اگر سنت کو چھوڑ دیا جائے تو وہ مٹ جائے گی۔ اس لئے یہ صحیح نہیں ہے کہ سنت کے خلاف کوئی کام کیا جائے۔ تاہم یہ واقعہ ہے کہ لوگ سنت کے خلاف بہت سے کاموں کو جاری کئے ہوئے ہیں اور خلاف سنت کاموں سے مانوس ہو گئے ہیں۔ اور یہ بھی دیکھا گیا۔ کہ نقل و روایت کے ذریعے جو باتیں عمل میں لائی گئی ہیں۔ وہ عموماً سنت کے خلاف نہیں ہیں۔ البتہ جو مسائل اجتہاد کے ذریعے بیان کئے گئے ہیں۔ ان میں بعض سنت نبوی کے خلاف ہیں اور مخالف ہونے کی صورت میں رد کرنے کے قابل ہیں۔

سنت کے خلاف ورزی کے اسباب

آپ فرماتے ہیں:" اگر عملی صورت میں سنت نبوی کو چھوڑ دیا جائے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام سنتیں بیکار ہو جائیں اور ان کا نام و نشان مٹ جائے۔ چنانچہ یہ دیکھا گیا ہے۔ کہ جوں جوں زمانہ گزرتا گیا اسی قدر سنت کے خلاف دوسری باتیں رائج ہوتی گئیں۔ یہاں تک کہ موجودہ زمانے میں بھی سنت نبوی کو ترک کیا جا رہا ہے اور اس کے خلاف عمل ہو رہا ہے۔ اور یہ سلسلہ ابھی تک جاری ہے۔ اور آپ دیکھیں گے کہ بہت کم مسنون طریقوں پر عمل ہو رہا ہے۔ اور ان میں بھی کوتاہی ہو رہی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بے اندازہ مسنون کاموں کو نظر انداز کیا جا رہا ہے۔ اور ان پر عمل موقوف ہو گیا ہے۔ یہاں تک کہ سنت نبوی کے راز دار اس پر عمل کرتے ہیں۔ تو لوگ کہتے ہیں: "سنت کو چھوڑ دیا گیا ہے۔" بہرحال یہ بات مسلّمہ ہے کہ صحیح سنت کے مخالف جو عمل ہو رہا ہے وہ نقل روایت کے ذریعے رونما نہیں ہوا ہے۔ بلکہ یہ اجتہاد کے ذریعے سے رونما ہوا لہذا جب کوئی اجتہادی رائے سنت کے خلاف ہو تو وہ قابل تسلیم نہیں ہے۔ البتہ جو عمل نقل و روایت

---

[۱] زاد المعاد، ج ۴ ص ۹۵ - ۹۶۔ مطبعۃ صبیح۔

کے راستے سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ وہ صحیح سنّت کے خلاف نہیں ہوتا ہے۔[1]

احادیث میں احتیاط امام ابن القیم بہت بڑے محدّث تھے اور علم حدیث کی وسیع معلومات رکھتے تھے اس وسیع معلومات کا نتیجہ تھا کہ آپ صحیح احادیث پیش کرتے تھے۔ اور ان احادیث کو، جو صحیح روایات کی خلاف تھیں، قبول نہیں کرتے تھے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ حاملہ عورت کے زدوکوب کے بارے میں آپ نے دو روایتیں نقل کی ہیں۔ ان میں سے ایک کو آپ نے قبول کر لیا جو صحیح روایت تھی دوسری روایت صحیح نہیں تھی۔ اسے آپ نے قبول نہیں کیا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں یہ روایت مذکور ہے کہ قبیلہ ہذیل کی دو عورتیں لڑنے لگیں ان میں سے ایک نے دوسری عورت کو پتھر مار کر قتل کر دیا، اس سے اس کے پیٹ میں جو بچہ تھا وہ بھی مر گیا۔ جب یہ معاملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا تو آپ نے جنین (پیٹ کے بچے) کے لئے لونڈی یا غلام دینے کا حکم دیا اور مقتولہ عورت کی دیت کو ادا کرنا قاتلہ عورت کے عصباتی رشتہ داروں کے ذمہ مقرر کیا۔ کیونکہ یہ قتل عمد کے مشابہ فعل تھا اس لئے اس میں قصاص واجب نہیں ہے۔

آپ نے اس روایت کو تسلیم کیا ہے مگر نسائی کی دوسری روایت کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ جس میں یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے حمل کے بدلے میں غلام یا لونڈی دینے کا حکم دیا تھا۔ اور یہ بھی حکم دیا تھا۔ کہ مقتولہ کے بدلے میں قاتلہ کو قتل کر دیا جائے۔

آپ فرماتے ہیں ”۔ صحیح روایت یہی ہے کہ آپ نے اس عورت کو قتل نہیں کیا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کیونکہ صحیحین کی روایت میں یہی مذکور ہے کہ اس مقتولہ کی دیت قاتلہ کے عصبہ پر ہے۔“[2]

روایت کو رائے پر ترجیح آپ نے یہ اصول مقرر کر لیا تھا۔ کہ شرعی نصوص دوسرے ماخذوں پر مقدم ہیں۔ اس اصول پر آپ آخر دم تک قائم رہے یہی وجہ ہے کہ آپ اپنی رائے کے مقابلے میں صحابی کی روایت کو ترجیح دیتے تھے اس کا سبب آپ نے اس طرح بیان کیا ہے کہ صحابی کی روایت غلطی سے پاک ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف ذاتی رائے کے اندر غلطی کا امکان ہے۔ اور یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ آپ کی ذاتی رائے صحابی کی روایت کے برخلاف محض نسیان یا تاویل کی وجہ سے ہو یا بزعم خود اپنی رائے کو قابل ترجیح سمجھا جائے۔ یا کسی حدیث کے بارے میں یہ کہا جائے کہ یہ منسوخ ہو گئی ہے یا یہ کہا جائے کہ یہ کسی فرد کے لئے مخصوص ہے ان احتمالات کی وجہ سے آپ خود اپنی ذاتی رائے کو حدیث کے مقابلے میں کمتر سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ آپ فرماتے ہیں۔

---

[1] اعلام الموقعین ۱۵۰/۵ [2] زاد المعاد ج ۴ ص ۷۰،۲۷۔

▪ ان احتمالات کے ساتھ صحابی کی روایت کو کیسے چھوڑا جا سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ گمان و خیال کے مقابلے میں یقینی چیز کو چھوڑ دیا جائے۔"

مثال کے طور پر آپ نے حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث پیش کی ہے کہ حضرت بریرہ (لونڈی) کو فروخت کے وقت اختیار دیا گیا تھا کہ وہ جس کے ساتھ چاہیں رہیں۔ روایت کا مفہوم یہ ہے کہ لونڈی کو فروخت کر دینے سے خود بخود اسے طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ مگر ان کی ذاتی رائے یہ ہے کہ لونڈی کو فروخت کر دینے سے خود بخود اسے طلاق ہو جاتی ہے۔[1]

ایک دوسری مثال یہ ہے کہ لفظ قرء کے مفہوم میں فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہے مگر خود حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

▪ لونڈی کے لئے دو طلاقیں ہیں۔ اور اس کی عدت دو مرتبہ حیض کا آنا ہے۔"

اس حدیث کو سنن ابو داؤد۔ ابن ماجہ اور ترمذی میں بیان کیا گیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عائشہؓ کا مسلک یہ ہے کہ قرء سے مراد طہر ہے (تو پھر یہاں انہوں نے وہ حدیث کیوں روایت کی جس سے حیض کا مفہوم ثابت ہوتا ہو۔) اس کا جواب یہ ہے کہ یہ پہلی حدیث نہیں ہے جس میں راوی نے خود اپنی روایت کی مخالفت کی ہو[2] (بلکہ ایسی مثالیں اور بھی ہیں) تاہم امام ابن القیمؒ نے اصول کے مطابق حضرت عائشہؓ کی روایت کو ان کی رائے پر ترجیح دی۔ حضرت عائشہؓ کی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قرء سے مراد حیض ہے (کیونکہ لونڈی کی عدت دو حیض رکھی گئی ہے) مگر ان کی ذاتی رائے یہ ہے کہ قرء سے مراد طہر (ماہواری ایام سے پاک ہونے کی مدت) ہے اسلئے معلوم ہوا کہ امام موصوف ہر حالت اور ہر موقع پر روایت کو رائے پر ترجیح دیتے ہیں۔ خواہ راوی خود اپنی روایت کی مخالفت کرے۔

کتاب و سنّت کا باہمی تعلّق

اب ہمیں اس بات پر غور کرنا ہے کہ امام ابن القیمؒ کے نزدیک کتاب اللہ اور سنّت نبوی کے درمیان کیا تعلق ہے؟ اس مسئلہ سے بحث کرتے سے پیشتر ہمارے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم یہ معلوم کریں کہ سنّت کی اصل تعریف کیا ہے؟ سنّت ہر وہ چیز ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے

---

[1] زاد المعاد۔ ج ۴ ص ۸۶ [2] زاد المعاد۔ ج ۴۔ ص ۲۷۱۔

منقول ہو خواہ وہ آپ کا قول و فعل ہو۔ یا آپ کے زمانے میں وہ قول و فعل رونما ہوا ہو اور آپ نے اس کی مخالفت نہ کی ہو۔" آپ کے ارشاد مبارک کی مثال یہ ہے۔ کہ آپ نے فرمایا: "دیکھو! پالتو گدھے تمہارے لئے حلال نہیں ہیں۔ اور نہ پھاڑنے والے درندے تمہارے لئے حلال ہیں۔"

آپ نے نماز اور حج کی جو رسومات ادا کیں وہ آپ کے افعال کی مثالیں ہیں۔ حدیث کی تیسری قسم یہ ہے کہ آپ کے زمانے میں صحابۂ کرام نے آپ کے سامنے یا آپ کی پیٹھ پیچھے کچھ باتیں کہی ہوں یا کچھ کام کئے ہوں اور آپ کو اس کا علم ہو گیا ہو۔ مگر اس کے باوجود آپ نے سکوت اختیار فرمایا ہو یا اس پر اطمینان اور خوشی کا اظہار کیا ہو۔ مثلاً یہ منقول ہے کہ آپ کے دسترخوان پر کچھ لوگوں نے گوہ کا گوشت کھایا۔[1] آپ نے اسے ناپسند نہیں کیا۔ سنت کے لفظ کا اطلاق صحابہ کے عمل پر بھی ہوتا ہے، خواہ وہ عمل کتاب اللہ یا سنت نبوی میں موجود ہو یا موجود نہ ہو۔ اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ انہوں نے ایسی سنت نبوی پر عمل کیا جو ہمیں نہیں معلوم ہو سکی۔ یا انہوں نے کسی متفقہ رائے پر عمل کیا ہے۔ ان کے عمل کی تائید اس حدیث نبوی سے بھی ہوتی ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

"تم میری سنت اور ہدایت یافتہ خلفائے راشدین کی سنت پر عمل کرو۔"[2]

حدیث کا لفظی مفہوم کلام و گفتگو ہے جب اس کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہوگی تو سنت کی ایک خاص قسم یعنی آپ کے اقوال مراد ہوں گے۔ کچھ لوگوں نے حدیث کا مفہوم آپ کی ہر منقول چیز کو بتایا ہے۔ ایسی صورت میں حدیث سنت کے مترادف اور ہم معنی ہے۔[3]

شرعی حجت

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ سنت نبوی شرعی حجت ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ سنت مسلمانوں کے لئے حجت اور قابل عمل ہے۔ یہ شرعی مسائل کے استنباط کا بنیادی ماخذ ہے۔ اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں اطاعت رسول کا متعدد مقامات پر حکم دیا ہے۔ اور اسے اپنی اطاعت کے برابر رکھا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا۔

رسول جس بات کا تمہیں حکم دیں وہ تسلیم کرو اور جس بات سے وہ تمہیں روکیں اس سے رک جاؤ۔

اس قسم کی آیات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مسلمان رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کریں، اور آپ کی مخالفت نہ کریں۔

---

[1] اصول التشریع الاسلامی از علی حسب اللہ۔ ۳۱/۳۔ [2] الموافقات از شاطبی ۴/۲۔ [3] اصول التشریع الاسلامی/ ۳۴

۲۔ بہت سی احادیث سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ سنت دین اسلام کی اصل بنیاد ہے۔ ان میں ایک وہ مشہور حدیث ہے جو حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے۔ کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یمن کی طرف بھیجا تو آپ نے ان سے دریافت کیا۔

"اگر تمہیں کسی جھگڑے کا فیصلہ کرنا پڑے تو تم کیا کرو گے؟"

انہوں نے عرض کیا: "میں کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کرونگا۔" آپ نے فرمایا: "اگر وہ بات کتاب اللہ میں نہ ہو؟" وہ بولے: "پھر سنت رسول اللہ کے مطابق فیصلہ کرونگا۔" آپ نے فرمایا: "اگر یہ بات سنت رسول میں نہ ہو؟" انہوں نے فرمایا۔ اس وقت میں اپنی اجتہادی رائے اختیار کرونگا۔ اور اس میں کوتاہی نہیں کرونگا۔" حضرت معاذ فرماتے ہیں: "اس بات پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے سینے پر ہاتھ مار کر فرمایا: "اللہ تعالیٰ قابل ستائش ہے کہ اس نے اپنے رسول کے قاصد کو توفیق دی کہ وہ اللہ کے رسول کو خوش رکھے"[۱]

۳۔ حضرت انس بن مالک فرماتے ہیں۔ منیٰ کی مسجد الخیف میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں خطبہ دیا اور فرمایا: "اللہ اس شخص کو تروتازہ رکھے جس نے میری حدیث کو سن کر اسے یاد رکھا ہو اور وہ اسے محفوظ رکھ کر ان لوگوں تک پہنچائے جس نے وہ حدیث نہ سنی ہو۔ دیکھو بعض اہل فقہ سمجھدار نہیں ہوتے ہیں۔ اور بعض اہل فقہ اپنے سے زیادہ سمجھدار لوگوں تک علم کو پہنچاتے ہیں۔"

۴۔ امام احمد وغیرہ نے نجیح العرباض بن ساریہ السلمی رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث نقل کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے سامنے ایسا وعظ کیا کہ اس سے دل خوفزدہ ہوگئے اور آنکھیں اشک بار ہوگئیں۔ ہم نے کہا: "یا رسول اللہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ الوداعی وعظ ہے آپ ہمارے لئے وصیت کیجئے۔" آپ نے فرمایا: "میں وصیت کرتا ہوں کہ تم اللہ سے ڈرو اور احکام کی تعمیل و اطاعت کرو خواہ تمہارا حاکم غلام ہی کیوں نہ ہو۔ تم میں سے جو کوئی زندہ رہے گا وہ بہت اختلافات دیکھے گا۔ اس لئے تم میرا طریقہ اور ان خلفائے راشدین کے مسلک اختیار کرو جو ہدایت یافتہ ہیں۔ تم ان باتوں کے سختی کے ساتھ پابند رہو خبردار! نئی باتوں سے بچتے رہو۔ کیونکہ ہر نئی بات بدعت ہے۔ اور ہر بدعت گمراہی بن کر دوزخ کی طرف لے جاتی ہے۔"

۵۔ امام ابو داؤد نے مقدام بن معد یکرب کی یہ حدیث نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ دیکھو! مجھے اللہ کی کتاب دی گئی ہے اور اس کے ساتھ اس جیسی اور چیز بھی بھیجی ہے۔ عنقریب ایسا زمانہ آئیگا

---

[۱] اصول التشریع الاسلامی / ۱۰

کہ ایک شکم سیر انسان اپنے تخت پر بیٹھا بیٹھا کہے گا۔ تم صرف اس قرآن کو اختیار کرو۔ اس میں جو چیز حلال پاؤ اسے حلال سمجھو اور جو چیز حرام دیکھو اسے حرام کہو۔" دیکھو تمہارے لئے پالتو گدھے اور پھاڑنے والے درندے حلال نہیں ہیں۔ اور نہ کسی معاہدہ کئے ہوئے شخص کی گری ہوئی چیز حلال ہے۔ بجز اس صورت کے کہ اس کا مالک اس سے بے نیاز ہو اور جو شخص کسی بستی پر اترے تو ان لوگوں کا یہ فرض ہے کہ وہ اس کی مہمان نوازی کریں۔[1]

کتاب و سنت کی ترتیب سنت نبوی شرعی اعتبار سے کتاب اللہ سے مؤخر ہے کیونکہ کتاب اللہ اجمال و تفصیل دونوں حیثیتوں سے یقینی حجت ہے۔ اور سنت اجمالی حیثیت سے یقینی ہے مگر تفصیلی حیثیت سے یقینی نہیں ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ سنت کتاب اللہ کی تشریح کرتی ہے۔ اور شرح کا درجہ اصل کتاب کے بعد ہوتا ہے۔ چنانچہ سنت کے مؤخر ہونے کا ثبوت کئی احادیث میں بھی موجود ہے۔ مثلاً مذکورہ بالا حضرت معاذ کی حدیث میں آپ نے حضرت معاذ سے پوچھا۔ "تم کس چیز کے ذریعے فیصلہ کرو گے۔ وہ بولے" کتاب اللہ کے ذریعے" پھر آپ نے فرمایا۔ اگر تمہیں وہاں فیصلہ نہ ملے تو کیا کرو گے وہ بولے" سنت رسول کے ذریعے" (میں فیصلہ کروں گا) (اس طرح سنت نبوی کا درجہ کتاب اللہ کے بعد ہے)

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے قاضی شریح کے نام جو خط لکھا تھا اس میں یہ مذکور ہے۔" جب تمہارے پاس کوئی مقدمہ آئے تو کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کرو اگر اس معاملہ کا فیصلہ کتاب اللہ میں مذکور نہ ہو تو سنت رسول اللہ کے مطابق اس کا فیصلہ کرو۔"

حضرت ابن مسعود کا قول ہے۔ تم میں سے جس کسی کے سامنے کوئی مقدمہ درپیش ہو تو وہ اس کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کرے اگر اس کا فیصلہ کتاب اللہ میں نہ ملے تو وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے مطابق حکم دے۔"

حضرت عبداللہ بن عباس سے جب کوئی بات دریافت کی جاتی تھی تو آپ اس کا جواب کتاب اللہ کے مطابق دیتے تھے۔ اگر اس کا جواب اللہ کی کتاب میں نہیں ہوتا تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کوئی روایت ہوتی تھی تو آپ اس کے موافق جواب دیتے تھے۔[2]

ان دلائل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ کی کتاب کا درجہ سنت سے پہلے ہے۔ اور عقل و فطرت کا تقاضا بھی یہی ہے۔ کیونکہ کتاب اللہ کی وجہ سے سنت نبوی کی شرعی قدر و قیمت متعین ہوئی اور اگر اللہ کی کتاب نہ ہوتی تو سنت نبوی شریعت کا ماخذ نہ بنتی۔ کیونکہ قرآن کریم ہی کے ذریعے یہ ثابت ہے کہ جو رسول

---

[1] اصول التشریع الاسلامی ص ۲۵-۲۶ [2] الموافقات ج ۴۔ ص ۱۳

کی اطاعت کرتا ہے وہ اللہ کی اطاعت کرتا ہے۔ اس لیے مسلمانوں کا دستور اوّل اللہ کی کتاب ہے۔ اللہ نے اس کا مرتبہ اس قدر بلند کیا ہے، کہ قرآن کریم کی تلاوت کرنا عبادت میں شامل ہے۔ جب کہ احادیث کی عبادت کے مقصد سے تلاوت نہیں کی جاتی ہے۔

قرآن کریم کے عام الفاظ اور حدیث آحاد

اب ہم اس مسئلہ کا ذکر کرتے ہیں جس کے بارے میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے۔ اور اس کا ہمارے موضوع کے ساتھ بہت بڑا تعلق ہے وہ مسئلہ قرآن کریم کے عام الفاظ اور حدیث آحاد سے متعلق ہے اس بارے میں فقہاء اور محدثین کا قدیم زمانے سے اختلاف چلا آرہا ہے۔ اور ہر ایک اس پر جداگانہ نقطہ نگاہ سے بحث کرتا ہے حنفی علماء کی یہ رائے ہے کہ قرآن کریم کے عام الفاظ کا مفہوم قطعی ہے۔ اس لئے وہ عام مفہوم کے مطابق احکام کو ثابت کرتے ہیں۔ ان کے برخلاف حدیث آحاد ظنی ہے۔ اس لئے قرآن کریم کے عام اور یقینی الفاظ کے مقابلے میں ظنی حدیث آحاد کو پیش نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس دعوے کے ثبوت میں وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے تمام صحابہ کرام کو جمع کر کے یہ حکم دیا کہ وہ ہر اس حدیث کو رد کر دیں، جو کتاب اللہ کے خلاف ہو۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے بھی کتاب اللہ کے مقابلے میں فاطمہ بنت قیس کی اس حدیث کو رد کر دیا تھا۔ جس سے یہ ثابت ہوتا تھا۔ کہ وہ عورت جسے طلاق بائن دی گئی ہو، نان ونفقہ کی مستحق نہیں ہے۔ اس موقع پر حضرت عمر فاروق نے یہ فرمایا تھا۔

"ہم اس عورت کے قول پر کتاب اللہ کو نہیں چھوڑ سکتے جس کے بارے میں ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ آیا وہ عورت سچی ہے یا جھوٹی ہے۔"

حضرت عائشہ نے بھی قرآن کریم کی آیت کے مقابلے میں اس حدیث کو رد کر دیا تھا کہ "مردہ کے رشتہ داروں کے رونے کی وجہ سے میت کو قبر میں عذاب دیا جاتا ہے"۔ اس کے مقابلے میں حضرت عائشہ نے یہ آیت پیش کی تھی۔

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ اُخْرٰی

کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ (یعنی کسی کے گناہ کا عذاب دوسرے شخص کو نہیں ملے گا۔)

امام مالک کا مسلک

امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ بعض اوقات وہ قرآن کریم کے عام الفاظ پر عمل کرتے ہیں۔ اور احادیث آحاد کو رد کر دیتے ہیں۔ لیکن اگر حدیث آحاد

کی تائید اہلِ مدینہ کے عمل سے ہوتی ہو تو وہ قرآن کریم کے عام الفاظ کو اسی حدیث کی روشنی میں مخصوص کر دیتے ہیں۔ مثلاً انہوں نے مندرجہ ذیل آیت پر اس کے عام الفاظ کے مطابق عمل کیا ہے، اور اس کے مقابلے میں حدیث کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ وہ آیت کریمہ یہ ہے۔

قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْ مَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ یَّكُوْنَ مَیْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَیْرِ اللّٰهِ بِهٖ

(اے پیغمبر!) کہہ دیجئے کہ جو وحی مجھ پر نازل ہوئی ہے، میں اس میں کوئی چیز کھانے والے کے لئے حرام نہیں پاتا ہوں سوائے اس کے کہ وہ چیز مردار ہو، یا بہنے والا خون ہو یا سوٗر کا گوشت ہو کیونکہ یہ ناپاک ہے یا وہ گناہ کی ہو جس پر اللہ کے سوا کسی کا نام پکارا گیا ہو۔

اس آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ وہ چیزیں جس کا ذکر اس آیت میں نہیں ہے۔ وہ سب حلال ہیں لہذا امام مالک نے اس پر عمل کیا۔ اور یہ حدیث رد کر دی[1] "محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے کہ پنجے والے پرندے کا گوشت کھایا نہ جائے"۔

اس بنا پر امام مالک کا یہ مسلک ہے کہ ہر پرندے کا گوشت حلال ہے، خواہ وہ پنجے والا کیوں نہ ہو۔ یوں آپ نے اس آیت کریمہ کے عام الفاظ کو اختیار کیا ہے، اور مذکورہ حدیث پر عمل نہیں کیا۔ کیونکہ یہ آیت کے عام الفاظ کے مخالف تھی۔

حنفی علماء کی رائے حنفی علماء کی یہ رائے ہے۔ کہ ہر پنجے والا پرندہ حرام ہے۔ اسی طرح ہر درندے کا گوشت کھانا بھی حرام ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ "تمام پھاڑنے والے درندے حرام ہیں"[2]

یہ حدیث اگرچہ حدیث آحاد ہے مگر اس نے مذکورہ بالا آیت کریمہ کے عام احکام کی تخصیص کر دی ہے۔ آیت مذکورہ سے یہ پتہ چلتا ہے۔ کہ ہر وہ چیز جس کا آیت میں ذکر نہ ہو، حلال ہے۔ مگر اس آیت کے نازل ہونے کے بعد اور کئی چیزیں حرام ہوئی ہیں۔ ان کی وجہ سے عام مفہوم میں تخصیص ہو گئی ہے۔ آیت مکی ہے۔ اس کے بعد مدینہ منورہ میں شراب حرام ہوئی اس طرح مدینہ کے زمانے میں گلا گھونٹے ہوئے اور بعض حادثات میں مرنے والے جانور حرام ہوئے (لہذا ان مدنی آیات کے ذریعے مکی آیات کے مفہوم میں تخصیص ہو گئی) جب کسی عام مفہوم میں تخصیص پیدا ہو جائے تو (حنفیہ کے نزدیک) حدیث آحاد کے ذریعے اسے مزید مخصوص کیا جا سکتا ہے۔

---

[1] ابوحنیفہ از استاد محمد ابوزہرہ۔ [2] بدائع الصنائع از کاسانی ۵/۳۹

لہٰذا آیت مذکورہ کا مفہوم مخصوص ہونے کے بعد احادیث آحاد کے ذریعے مزید تخصیص یہ ہوئی پنجے والے پرندے اور پھاڑنے والے درندے حرام ہو گئے[1] یہ صورت حنفی علماء کے مقررہ قاعدوں کے عین مطابق ہے۔ ان کا قاعدہ یہ ہے۔ کہ اگر عام لفظ کو کسی دوسری قطعی دلیل کے ذریعے مخصوص نہ کیا گیا ہو۔ تو وہ لفظ اپنے اصلی عام مفہوم میں مستعمل ہوتا ہے اور وہ مفہوم تمام افراد کے لئے قطعی حجت ہوتا ہے۔ کیونکہ کسی ثبوت کے بغیر تخصیص کا احتمال پیدا نہیں کیا جا سکتا۔ اور اس میں بعض چیزوں کے مخصوص لینے کا شک و شبہ نہیں کرنا چاہیئے۔ ورنہ الفاظ اور زبان پر بھروسہ نہیں رہے گا۔

اس قاعدے کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر ابتدا میں عام لفظ کسی قطعی دلیل کی وجہ سے مخصوص ہو جائے تو وہ باقی مفہوم کے لئے ظنی حجت کی حیثیت رکھے گا۔ اس لئے خبر آحاد یا قیاس کے ذریعے اس مفہوم سے کچھ حصوں کو مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے۔ ایسا عام لفظ باقی مفہوم کے لئے اس لئے یقینی حیثیت نہیں رکھتا ہے کہ اس کے مفہوم کے مخصوص ہونے کے بعد یہ احتمال پیدا ہو گیا ہے کہ باقی حصہ بھی مخصوص ہو جائے۔ اور یہ قیاس کیا جا سکتا ہے۔ کہ جس طرح اس مفہوم سے کچھ چیزیں خارج کی گئی تھیں۔ اسی بنیاد پر دوسری چیزوں کو بھی خارج کیا جا سکتا ہے۔ یوں اس کا عام مفہوم یقینی نہیں رہا[2]

امام مالک قرآن کریم کے عام مفہوم کے مقابلے میں حدیث آحاد کو رد کر دیتے ہیں اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ قرآن کریم کی آیت کی رُو سے سدھائے ہوئے شکاری کتوں کے ذریعے شکار کرنا جائز ہے۔ اس سے انہوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ کتا پاک ہے۔ کیونکہ جب وہ شکار جسے وہ پکڑ کر لاتا ہے حلال ہو تو اس کی ہر چیز حلال اور پاک ہو گی اس بنیاد پر انہوں نے اس کے مقابلے میں مندرجہ ذیل حدیث کو رد کر دیا ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے۔

" جب کتا تمہارے برتن میں منہ ڈالے تو اسے سات مرتبہ دھوؤ۔ اور ایک دفعہ مٹی بھی استعمال کرو۔" مگر انہوں نے اس حدیث کو ترک کر دیا اور آیت پر عمل کر کے کتے کو پاک قرار دیا۔

اہل مدینہ کا عمل

اس کے باوجود جب امام مالک یہ مشاہدہ کرتے ہیں۔ کہ اہل مدینہ کا عمل کسی حدیث کی تائید کرتا ہے تو پھر وہ اس اصول پر عمل نہیں کرتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ وہ حدیث کی رُو سے اس بات کو حرام سمجھتے ہیں کہ کوئی مرد اپنے نکاح میں پھوپی، بھتیجی یا خالہ کو جمع کرے۔ حالانکہ قرآن کریم میں نکاح کے لئے چند رشتوں کو حرام کر دینے کے بعد یہ الفاظ مذکور ہیں۔

---

[1] الجامع الاحکام القرآن از قرطبی ۷/۱۱۷ [2] ابن حنبل از محمد ابو زہرہ ص ۲۱۷ - ۲۱۸ -

وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ ۔ تمہارے لئے ان کے علاوہ دیگر رشتے حلال کئے گئے ہیں

لیکن چونکہ اہل مدینہ کا عمل حدیث کی تائید کرتا ہے اس لئے امام مالک مذکورہ بالا آیت کے عام مفہوم کو حدیث کے ذریعے مخصوص کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔

امام مالک نے درندوں کا گوشت کھانے کی حرمت کی حدیث پر بھی اس وجہ سے عمل کیا ہے کہ اس حدیث کی تائید اہل مدینہ کے عمل سے ہوتی ہے۔ ورنہ مذکورہ آیت کے عام مفہوم کے لحاظ سے یہ حدیث اس کے مخالف تھی۔ مگر چونکہ اہل مدینہ کے عمل سے اسے تقویت حاصل ہوئی تھی اس لئے اس پر عمل کیا گیا۔[1]

امام شافعی کی رائے

امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ کوئی لفظ عام مفہوم کو یقینی طور پر ظاہر نہیں کرتا ہے۔ بلکہ اس میں خصوصی مفہوم کا امکان قوی ہوتا ہے۔ کیونکہ ایسا عام مفہوم جو تخصیص سے خالی ہو۔ شاذ و نادر ہوتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں "کوئی عام لفظ ایسا نہیں ہے جس کی تخصیص نہ کی گئی ہو۔" لہٰذا جب خصوصیت کا امکان اس حد تک قوی ہو تو عام مفہوم کا امکان محض ظن و گمان پر ہے۔ اس لئے ظنی دلائل سے اس کی تخصیص کی جا سکتی ہے۔ بلکہ یہ تخصیص کی جا سکتی ہے۔ بلکہ یہ تخصیص اس مشہور قاعدے کے عین مطابق ہوگی۔ کہ "عام مفہوم کے الفاظ پر خصوصی مفہوم غالب ہوتا ہے۔"

خصوصی مفہوم کا امکان

اسی بنیاد پر امام شافعی اس بات کے قائل ہیں کہ قرآن کریم کے عام الفاظ کو حدیث آحاد کے ذریعے مخصوص کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ قرآن کریم اور اس کے الفاظ کسی حکم کو قطعی طور پر ثابت کرتے ہیں۔ مگر چونکہ عام الفاظ کا مفہوم یقینی نہیں ہے۔ اور اس میں تخصیص کا امکان ہے۔ اس لئے یہ تخصیص ظنی حدیث سے اس مفہوم کی ہے جو خود ظنی ہے۔

ان کے برخلاف حنفی علماء کا یہ مسلک ہے کہ عام الفاظ قطعی طور پر اصل مفہوم کو ادا کرتے ہیں۔ اس لئے وہ اس بات کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔ کہ قرآن کریم کے عام الفاظ کو حدیث کے ذریعے مخصوص کیا جائے۔ کیونکہ قرآن کریم قطعی الثبوت (یقینی) ہے۔ اور اس کے عام الفاظ بھی یقینی طور پر اپنے اصلی مفہوم کو ادا کرتے ہیں۔ اس کے برخلاف حدیث آحاد ظنی الثبوت (غیر یقینی) ہے۔ لہٰذا وہ کسی قطعی اور یقینی لفظ کو ظنی اور غیر یقینی الفاظ کے ذریعے مخصوص نہیں کر سکتے ہیں۔[2]

---

[1] ابن حنبل از محمد ابوزہرہ ۔ ص ۲۱۷ ۔ ۲۱۸ ۔ [2] الشافعی از محمد ابوزہرہ

احادیث کی مخصوص کردہ مثالیں

(۱) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

(۱) یُوصِیکُمُ اللّٰہُ فِی اَولَادِکُم لِلذَّکَرِ مِثلُ حَظِّ الاُنثَیَینِ ۔
اللہ تمہاری اولاد کے بارے میں تمہیں ہدایت کرتا ہے کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصوں کے برابر ہے۔

(۲) مِن بَعدِ وَصِیَّۃٍ یُّوصٰی بِھَا اَو دَینٍ ۔ غَیرَ مُضَارٍّ ۔ وَصِیَّۃً مِّنَ اللّٰہِ وَاللّٰہُ عَلِیمٌ حَلِیمٌ ۝
(یہ ترکہ) وصیت یا قرضہ ادا کرنے کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ اس میں کسی کو نقصان نہ پہونچایا جائے۔ یہ ہدایت اللہ کی طرف سے ہے۔ اور اللہ بہت جاننے والا اور حکم والا ہے۔

ان آیات کریمہ سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ وارثین میراث کے مستحق ہر حالت میں ہوں گے خواہ ان کا مذہب یکساں ہو یا مختلف ہو۔ مگر سنّت نبوی نے اس عام مفہوم کو خاص کر دیا ہے۔ نیز قرآن کریم کا عام بیان یہ ہے کہ اگر وارث قاتل ہو تو اس حالت میں بھی اسے میراث لگے گی۔ مگر سنّت نبوی یہ تخصیص کی ہے۔ کہ قاتل کسی چیز کا وارث نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے وارث سے وہ شخص مراد ہے جو قاتل نہ ہو۔

اسی طرح ان آیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہر باپ مورث اور ہر بیٹا وارث بن سکتا ہے۔ مگر سنّت نبوی نے یہ تخصیص کی ہے۔ کہ مورث پیغمبروں کے علاوہ ہونا چاہیئے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ "ہم پیغمبروں کی جماعت ہیں، جن کا کوئی وارث نہیں ہے۔ جو مال ہم چھوڑینگے وہ صدقہ ہے۔"

ان آیات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے۔ کہ اگر کوئی وصیت کرے تو خواہ وصیت کی مقدار کتنی ہی زیادہ ہو، وہ ہر حالت میں میراث پر مقدم ہے۔ مگر سنّت نبوی نے ایسی وصیت کی مقدار محدود کردی ہے کہ وہ میراث کے ایک تہائی حصے سے زائد نہیں ہونی چاہیئے۔ اس طرح یہ عام آیات احادیث کے ذریعے مخصوص کر دی گئی ہیں [1]

۲۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقطَعُوا اَیدِیَھُمَا
چوری کرنے والے مرد و عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔

اس آیت سے یہ ظاہر ہوتا ہے۔ کہ اگر کسی نے کوئی چیز خواہ وہ تھوڑی ہو یا زیادہ۔ چرائی ہو تو

---

[1] اصول التشریع الاسلام از جناب علی حسب اللہ۔ ص ۳۸۔

اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اس میں کسی نوع یا جنس کی تخصیص نہیں کی گئی ہے۔ مگر سنت نبوی نے اس کی مقدار چوتھائی دینار پر مقرر کی ہے اور نوع کی یہ تخصیص نہیں کی گئی ہے کہ وہ پھل اور کھجور کی قسم میں سے نہ ہو مگر حدیث میں یہ مذکور ہے۔

"رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ سنت ہے کہ پھل اور کھجور (کی چوری) میں ہاتھ کاٹا نہیں جائے گا اور ہاتھ کاٹنے کی شرط یہ ہے کہ چوری کی مقدار کم از کم چوتھائی دینار ہو۔" [۱]

امام احمد بن حنبل بھی اپنے استاد امام شافعی کے طریقے پر گامزن ہیں۔ انہوں نے یہ تسلیم کیا ہے کہ سنت نبوی کتاب اللہ کے عام الفاظ کو مخصوص بنا سکتی ہے۔ اور اس مقصد کے لئے انہوں نے ایک کتاب لکھی ہے جس میں ان لوگوں کی تردید کی ہے، جو قرآن کریم کے صرف ظاہری الفاظ پر عمل کرتے ہیں اس کتاب میں امام موصوف نے یہ تحریر کیا ہے۔

"اللہ تعالیٰ نے، جس کا نام مقدس ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدایت اور دین برحق دے کر اس لئے بھیجا ہے کہ اسے تمام مذاہب پر غالب کیا جائے خواہ مشرکین اسے ناپسند کریں اس نے اپنی کتاب نازل فرمائی جس میں اس کے لئے ہدایت اور روشنی ہے۔ جو اس کو تسلیم کرے، اس نے اپنے رسول کو اس کام کے لئے مقرر کیا کہ وہ کتاب اللہ کے ظاہری، باطنی اور عام وخاص مفہوم کو نیز ناسخ ومنسوخ کو اور قرآن کے اصل مقاصد کو واضح کرے۔ لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی ایسی تنہا شخصیت ہیں جو کتاب اللہ کی تشریح کر سکتے ہیں۔ اور اس کے معانی اور مفہوم کی وضاحت کر سکتے ہیں۔" [۲]

اس عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے۔ کہ امام احمد بن حنبل یہ تسلیم کرتے ہیں۔ کہ سنت نبوی ہی کتاب اللہ کے مفہوم کی تشریح کرتی ہے۔ اور نہ صرف اس کے اصل مفہوم و مقصد کو بیان کرتی ہے۔ بلکہ اس کے ذریعے قرآن کریم کا ظاہری اور باطنی مفہوم بھی معلوم ہوتا ہے۔ اس طرح اس کے ذریعے عام وخاص مفہوم اور ناسخ ومنسوخ کا پتہ چلتا ہے۔ بلکہ احادیث اس آیت کا مصداق ہیں۔

وَاَنْزَلْنَا اِلَیْكَ الذِّكْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ۔

ہم نے تمہاری طرف ذکر (قرآن کریم) کو نازل کیا تاکہ تم ان کی طرف نازل کردہ آیات کی تشریح کر سکو۔

قرآن وسنت کا مقام

امام ابن القیم سنت نبوی کو کسی صورت سے قرآن کریم کا مخالف نہیں سمجھتے ہیں۔ آپ امام ابن حنبل

---

[۱] و [۲] الشافعی از محمد ابو زہرہ۔ ص ۱۹۶۔ [۲] ابن حنبل ص ۲۱۰۔

اور امام شافعی کے ہم نوا ہیں اور فرماتے ہیں۔

" قرآن کریم کے ساتھ سنّت کی حیثیت تین طرح سے ہے۔

۱۔ سنّت نبوی مکمل طریقے سے قرآن کریم کے موافق ہو، اس صورت میں ایک ہی حکم پر قرآن کریم اور سنّت نبوی کے متفق ہونے سے دلائل متحکم اور قوی ہو سکتے ہیں۔

۲۔ سنّت نبوی قرآن کے مفہوم کی تشریح و تفسیر کرے۔

۳۔ سنّت نبوی کسی ایسے مسئلے کے بارے میں حلال و حرام کا فیصلہ کرے جس کے بارے میں قرآن کریم خاموش ہو۔

یہی وہ تین قسمیں ہیں۔ جو قرآن کریم کے مقابلے میں سنّت نبوی کی بیان کی جاسکتی ہیں اور ان میں سے کوئی قسم بھی قرآن کریم کے مخالف نہیں ہے اگر سنّت نبوی (تیسری قسم کے مطابق) قرآن کریم سے زائد ہو تو وہ ایسا شرعی قانون ہے۔ جس کا آغاز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا، اس لئے اس معاملے میں آپ کی اطاعت کرنی ضروری ہے اور نافرمانی جائز نہیں ہے۔[1]

آپ نے اپنی کتاب الطرق الحکمیۃ میں بھی یہ تحریر فرمایا ہے۔

" ہر مسلمان کے لئے ضروری ہے کہ وہ یہ عقیدہ رکھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی صحیح سنّت ایسی نہیں ہے، جو کتاب اللہ کی مخالف ہو۔ بلکہ کتاب اللہ کے مقابلے میں سنن نبوی کے تین درجے ہیں۔

۱۔ قرآن کریم میں جو حکم مذکور ہو، سنّت نبوی بعینہٖ اس کی تائید کرے۔

۲۔ سنّت قرآن کریم کے مفہوم کی تفسیر کرے۔ اور اللہ کے صحیح مقصد کی وضاحت کرے اور اس کے مطلق الفاظ کو مقید و مخصوص کرے۔

۳۔ سنّت نبوی کے ذریعے ایسا مسئلہ ثابت ہو جس کے بارے میں قرآن کریم خاموش ہو اور اس میں اس کا کوئی ذکر نہ ہو ایسی صورت میں سنّت نبوی اس مسئلہ کو بیان کرے گی۔

یہ تینوں قسمیں ایسی ہیں کہ جن میں سے کسی ایک کو بھی رَد نہیں کیا جا سکتا۔ ان تین قسموں کے علاوہ سنّت نبوی کی کوئی چوتھی قسم نہیں ہے۔ بلکہ اللہ اور اس کا رسول گواہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی صحیح سنّت ایسی نہیں ہے جو کتاب اللہ کے مخالف ہو، سنّت کیسے مخالف ہو سکتی ہے۔ جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود اللہ کی کتاب کے شارح ہوں۔ آپ پر قرآن نازل ہوا اور آپ ہی کے ذریعے اللہ نے لوگوں کو ہدایت دی ہو۔ بلکہ مسلمانوں کو یہ حکم دیا گیا ہے۔ کہ وہ آپ کی اتباع کریں، کیونکہ آپ ہی قرآن

---

[1] اعلام الموقعین ۲/۳۸۰

کریم کے اصل مفہوم اور مقصد کو سب لوگوں سے بہتر سمجھ سکتے ہیں۔

اگر یہ اجازت دی جائے کہ صرف قرآن کریم کے اس ظاہری مفہوم کو اختیار کیا جائے جو کسی شخص کی سمجھ میں آئے تو یوں بہت سی احادیث تسلیم نہ کی جاسکیں گی۔ اور وہ بالکل بیکار ہو جائیں گی۔ بلکہ ہر ایک کے لئے یہ موقع نکل آئے گا کہ اگر کوئی صحیح حدیث اس کے مسلک اور عقیدے کے خلاف ہو تو وہ آیت قرآنی کے مطلق اور عام مفہوم سے فائدہ اٹھاتے یا یہ کہے۔" چونکہ یہ حدیث آیت کے عام اور مطلق مفہوم کے خلاف ہے اس لئے قابل قبول نہیں ہے۔ چنانچہ رافضیوں نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے۔ کہ انہوں نے مسلّم اور متواتر احادیث سے انکار کیا ہے۔ انہوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ مشہور حدیث تسلیم نہیں کی ہے۔

"ہم کوئی میراث نہیں چھوڑتے ہیں۔ ہم نے جو چھوڑا ہو، وہ صدقہ ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں:" یہ حدیث قرآن کریم کی ان آیات کے خلاف ہے جن میں اولاد کے لئے میراث کے احکام بیان کئے گئے ہیں"۔

اسی طرح فرقہ جہمیہ نے بھی اللہ کی صفات کو ثابت کرنے والی بہت سی صحیح اور صریح احادیث نبویہ کو رد کر دیا ہے وہ ان احادیث کے مقابلے میں قرآن کریم کی اس آیت کا ظاہری مفہوم پیش کر سکتے ہیں۔

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ — اس جیسی کوئی چیز نہیں ہے۔

فرقہ جہمیہ نے رویت باری تعالیٰ کی احادیث کو بھی قرآن کریم کے ظاہری الفاظ کے مقابلے میں تسلیم نہیں کیا ہے۔ حالانکہ اس موضوع پر بکثرت صحیح احادیث موجود ہیں۔ اس کے مقابلے میں وہ قرآن کریم کی یہ آیت پیش کرتے ہیں۔

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ — نظریں اسے نہیں معلوم کر سکتی ہیں۔

مذکورہ بالا بیان سے ہمیں قرآن و حدیث کے باہمی تعلق کے بارے میں امام ابن القیمؒ کے خیالات معلوم ہوئے ہیں انہوں نے قرآن کریم و سنت کے باہمی تعلق کو تین باتوں میں محدود کر دیا ہے یا تو سنت قرآن کریم کی تائید کرے گی، یا اس کی تشریح و توضیح کرے گی یا قرآن کریم سے زائد کوئی حکم بیان کرے گی لہذا آپ کے خیال میں قرآن کریم کے ظاہری مفہوم کی مخالفت کی بنا پر سنت نبوی کو رد نہیں کرنا چاہیئے کیونکہ رسول کریم شارح قرآن ہیں۔ اس لئے آپ اس کی توضیح و تشریح سے غافل نہیں رہ سکتے پھر یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ اللہ کے مفہوم اور مقصد کو آپ سے بڑھ کر کون جان سکتا ہے۔ آگے چل کر آپ نے اس حقیقت سے آگاہ فرمایا ہے۔ کہ اگر قرآن کریم کے ظاہر مفہوم کے خلاف ہونے کی وجہ سے احادیث کو تسلیم نہ کیا جائے تو اکثر احادیث، جن میں متواتر احادیث بھی شامل ہیں، رد ہو جائیں گی جس طرح رافضیوں نے احادیث کو تسلیم نہیں کیا ہے یا جس طرح فرقہ جہمیہ نے صفات باری تعالیٰ کی احادیث کو

اس بناء پر رد کیا ہے، کہ یہ قرآن کریم کے ظاہری مفہوم کے خلاف ہیں۔

اس بحث کا نتیجہ یہ نکلا کہ امام ابن القیمؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے اس مسئلہ میں ہم نوا ہیں کہ جب احادیث قرآن کریم کے عام مفہوم کے بظاہر خلاف ہوں، تو اس موقع پر احادیث کو تسلیم کر لینا چاہیئے امام ابن القیمؒ نے قرآن و حدیث کے جس باہمی تعلق کا مجمل طور پر ذکر کیا ہے۔ اس کو ایک معاصر عالم یعنی کتاب "اصول التشریع الاسلامی" کے مؤلف نے مثالوں کے ساتھ مفصل طریقہ پر اس طرح بیان کیا ہے[1]

"قرآن کریم میں جو احکام مذکور ہیں، اس کے تعلق سے احادیث کے احکام کو مندرجہ ذیل حیثیت حاصل ہے

۱۔ کچھ احکام ایسے ہیں جو قرآن کریم کے بالکل مطابق ہیں وہ گویا قرآنی احکام کی تاکید و تائید کے لئے مذکور ہیں اس طرح یہ احکام دو شرعی ماخذوں سے ثابت ہیں یعنی قرآن کریم کے ذریعے وہ ثابت ہیں، اور سنت نبوی اس کی مؤید ہے۔

ایسی احادیث وہ ہیں، جن کے ذریعے نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج کے فرض ہونے کا ثبوت ملتا ہے اس قسم میں وہ احادیث بھی شامل ہیں جن کے ذریعے شرک، جھوٹی گواہی، بے گناہ نفس کو قتل کرنے کی حرمت بیان کی گئی ہے اور والدین کے حقوق واضح کئے گئے ہیں۔

۲۔ بعض احادیث قرآن کریم کی تفسیر و تشریح کرتی ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

وَ اَنزَلنَا اِلَیکَ الذِّکرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیہِم وَلَعَلَّھُم یَتَفَکَّرُونَ ۝	ہم نے تمہاری طرف ذکر (قرآن کریم) نازل کیا تاکہ تم لوگوں کے سامنے ان باتوں کی تشریح کر دو جو ان کی طرف نازل کی گئیں اور تاکہ وہ غور و فکر کر سکیں۔

سنت نبوی کتاب اللہ کی بہترین شارح ہے، حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

"عنقریب ایک جماعت ایسی آئے گی جو تمہارے سامنے قرآنی شبہات پیش کر کے بحث کرے گی تم ان کا سنن نبوی کے ذریعے ازالہ کرو۔ اصحاب سنن" اللہ تعالیٰ کی کتاب سے زیادہ واقف ہوتے ہیں۔"

لوگوں نے حضرت مطرف بن عبداللہ سے کہا، "تم ہم سے صرف قرآن کریم کے بارے میں گفتگو کرو وہ بولے "ہم قرآن کریم کے بجائے دوسری چیز نہیں چاہتے ہیں تاہم اس شخص کی طرف رجوع کرنا چاہتے ہیں جو ہم سے زیادہ قرآن کریم کا عالم ہو۔"

جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن عباس کو خارجیوں کی طرف بھیجا تو ان سے فرمایا "تم ان سے قرآن کریم کے ذریعے بحث کرنا کیونکہ وہ کئی رُخ والے ہیں اس لئے دوران بحث میں ان کے

---

[1] اصول التشریع الاسلامی از علی حسب اللہ صفحات ۳۷-۳۹

سامنے سنت نبوی کو بیان کرتا کیونکہ یہ وہ راستہ ہے جہاں سے وہ نہیں نکل سکیں گے۔"

ان کی ہدایت کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب خارجیوں نے قرآن کریم کی بعض آیات کے ظاہری مفہوم کی بنا پر یہ ثابت کیا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہے مثلاً حج کا حکم دینے کے بعد قرآن کریم میں یہ مذکور ہے۔

وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِيْنَ ○ جس نے کفر کیا تو اللہ تعالیٰ تمام جہانوں سے بے نیاز ہے۔

تو اس موقع پر حضرت ابن عباس کو ان کی تردید کے لئے سنت نبوی سے بڑھ کر کوئی مؤثر ذریعہ نہیں ملا۔ آپ نے فرمایا۔

"تمہیں معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شادی شدہ زانی کو سنگسار کیا پھر آپ نے اس پر نماز پڑھی بعد ازاں اس کے اہل وعیال اس کے وارث ہوئے، پھر یہ ایک حقیقت ہے کہ قاتل قصاص میں قتل کیا گیا اور اس کے بعد اس کے اہل وعیال اس کی میراث کے وارث ہوئے نیز عہد نبوی میں یہ بھی مشاہدہ کیا گیا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جاتا تھا، بے شادی شدہ زانی کو کوڑے لگائے جاتے تھے، اس کے ساتھ ساتھ ان پر مال غنیمت بھی تقسیم کیا جاتا تھا اور وہ مسلمان عورتوں سے نکاح بھی کرتے تھے۔ اور اللہ کا حق ان میں قائم کرتے تھے (حد شرعی کے مطابق انہیں سزا دیتے تھے) مگر ان تمام چیزوں کے باوجود آپ ان کے مال غنیمت کا حصہ نہیں روکتے تھے اور کبھی ان کے نام حصہ داروں کی فہرست سے خارج نہیں کئے۔

اس سے ثابت ہوا کہ اللہ کی کتاب کا صحیح مفہوم سمجھانے میں سنت نبوی کی بڑی اہمیت ہے۔ اور جب اس کے سمجھنے میں شک وشبہ ہو یا کوئی اختلاف رائی ہو تو یہی سنت نبوی ہے جو ان شبہات کا ازالہ کرتی ہے۔

توضیح قرآن کریم

سنت نبوی یعنی احادیث قرآن کریم کی توضیح وتشریح تین طرح سے کرتی ہیں۔

(الف) قرآن کریم کے مجمل احکام کی وضاحت کرتی ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں یہ حکم دیا ہے کہ نماز پڑھی جائے، اس میں نماز کے اوقات، اس کے ارکان اور رکعات کی تعداد نہیں بیان کی گئی ہے۔ مگر سنت نبوی نے عملی طریقے سے یہ سب باتیں بیان کردی ہیں، چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے۔" تم اس طرح نماز پڑھو جس طرح تم مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو۔"

قرآن کریم میں حج فرض کیا گیا ہے۔ مگر اس میں رسوم حج بیان نہیں کئے گئے ہیں۔ اس لئے سنت نبوی میں رسوم حج بیان کئے گئے ہیں۔ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

تم مجھ سے رسوم حج سیکھو

قرآن کریم میں یہ مذکور ہے کہ زکوٰۃ واجب ہے۔ مگر یہ نہیں بیان کیا گیا ہے۔ کہ کن چیزوں میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اور اس کی ضروری مقدار کیا ہے؟ اس کی وضاحت احادیث نبوی میں کی گئی ہے۔

(ب) سنت نبوی قرآن کریم کے عام مفہوم کو مخصوص کر دیتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ حکم دیا ہے کہ فرزند مقررہ طریقے کے مطابق اپنے باپ کی میراث کے حقدار ہیں۔ قرآن کریم میں یہ حکم عام تھا ہر باپ مورث تھا۔ اور اس کی اولاد اس کی وارث بن سکتی تھی۔ مگر سنت نبوی نے پیغمبروں کو اس عام حکم سے مستثنیٰ کر دیا۔ چنانچہ آپ کی یہ حدیث مشہور ہے "ہم پیغمبروں کی جماعت ہیں، ہمارا کوئی وارث نہیں ہے۔ جو (مال و دولت) ہم نے چھوڑی ہے۔ وہ صدقہ ہے"

حدیث میں وراثت کے لئے یہ تخصیص کی گئی ہے۔ کہ وہ قاتل نہ ہو کیونکہ آپ نے یہ فرمایا ہے

"قاتل وارث نہیں ہوتا ہے۔"

اسی طرح اللہ نے قرآن کریم میں یہ بیان کیا ہے۔ کہ چند رشتہ داروں کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے۔ اس کے بعد باقی سے نکاح کرنا جائز قرار دیا ہے اور فرمایا ہے۔

وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ ۔ تمہارے لئے اس کے علاوہ دوسرے رشتہ دار حلال کئے گئے ہیں۔

مگر سنت نبوی نے اس عام قاعدے کو مخصوص کر دیا ہے۔ چنانچہ آپ نے فرمایا ہے۔

"رضاعی (دودھ پلانے کے) رشتے اسی طرح (نکاح کے لئے) حرام ہیں۔ جس طرح وہ نسب کے لحاظ سے حرام ہیں" نیز آپ نے یہ فرمایا۔

"نہ کسی عورت کا اس کی پھوپھی پر اور نہ اس کی خالہ اور نہ اس کی بھتیجی اور بھانجی پر نکاح کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اگر تم ایسا کرو گے تو اپنے رشتہ داروں سے قطع تعلق کر دو گے"

(ج) **مطلق کو مقید کرنا** سنت نبوی قرآن کریم کے مطلق الفاظ کو مقید کرتی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ "چوری کرنے والے مرد اور عورت کے ہاتھ کاٹ دو" اس آیت میں یہ وضاحت نہیں کی گئی ہے۔ کہ کہاں سے ہاتھ کاٹا جائے۔ مگر سنت نبوی نے یہ پابندی لگائی ہے کہ اس کا ہاتھ کلائی سے کاٹا جائے۔ .... اس طرح قرآن مجید میں یہ مذکور ہے۔ "انہیں چاہیئے کہ وہ اس قدیم خانۂ خدا کا طواف کریں" اس سے یہ پتہ چلتا ہے۔ کہ ہر حالت میں طواف کیا جاسکتا ہے۔ مگر عملی سنت نبوی نے اسے طہارت کے ساتھ مقید کیا ہے۔ اس طرح قرآن مجید میں یہ مذکور ہے "جس چیز کی وصیت کی گئی ہو۔ اس کو ادا کرنے کے بعد" (میراث تقسیم کی جائے)

اس میں وصیت کا لفظ مطلق استعمال ہوا ہے مگر سنت نبوی نے اسے مقید کر کے یہ حکم دیا ہے۔ کہ وصیت میراث کے ایک تہائی حصہ سے زائد نہیں ہونی چاہیئے۔

احادیث نبوی میں ایسے جدید مسائل بھی مذکور ہیں، جو نہ قرآن کریم کے احکام کو مؤکد کرتے ہیں اور نہ اس کی وضاحت کرتے ہیں۔ اس کی مثالیں آگے آئیں گی۔ بہرحال امام ابن القیم نے جن قسموں کا ذکر کیا ہے۔ یہ اقسام وہی ہیں، جن کا تذکرہ کتاب "اصول التشریع الاسلامی" کے مؤلف نے کیا ہے۔ مگر اتنا فرق ہے کہ موجودہ مؤلف نے ان اقسام کی مثالوں کے ذریعے وضاحت کی ہے۔ اور دوسری قسم کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ کہ سنت نبوی قرآن کریم کے احکام و مسائل کو کس طرح بیان کرتی ہے پھر یہ بتایا گیا ہے، کہ اس سنت کی تشریح تین طرح کی ہے۔ کبھی وہ قرآن کریم کے اجمال کی تفصیل بیان کرتی ہے۔ اور کبھی عام مفہوم کو مخصوص کرتی ہیں۔ اور کبھی مطلق الفاظ کو مقید بناتی ہے۔

امام شاطبی کی رائے

امام شاطبی نے بھی قرآن کریم کے ساتھ سنت نبوی کے تعلق کو واضح کیا ہے۔ انہوں نے امام شافعی۔ امام ابن القیم اور اصول التشریع الاسلامی کے مؤلف کے خلاف بات نہیں کہی ہے۔ (البتہ انداز بیان بدلا ہوا ہے)

آپ فرماتے ہیں: "علماء کے نزدیک سنت نبوی کتاب اللہ کی تشریح و توضیح کرتی ہے۔ مگر کتاب اللہ سنت نبوی کی تشریح نہیں کرتی ہے۔ کیونکہ یہ امکان ہے کہ قرآن کریم کے الفاظ کے دو یا اس سے زیادہ مفہوم ہوں اس صورت میں سنت نبوی اس کے ایک مفہوم کو متعین کرتی ہے۔ اور اسی مقصد کے لئے سنت کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔

بعض دفعہ یہ بھی دیکھا گیا ہے۔ کہ قرآن کریم کے ظاہری الفاظ سے دوسرا مفہوم ذہن میں آتا ہے۔ مگر سنت نبوی کی روشنی میں اس کے ظاہری مفہوم کو چھوڑنا پڑتا ہے۔ (کیونکہ اس وقت اس کا حقیقی مفہوم واضح ہو جاتا ہے) اس سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ سنت نبوی کی بڑی اہمیت ہے۔ اس کی اہمیت ثابت کرنے کے لیے یہی بات کافی ہے کہ سنت نبوی قرآن کریم کے مطلق الفاظ کو مقید بناتی ہے اور اس کے عام مفہوم کو مخصوص معنوں میں محدود کرتی ہے۔ اور اس کے ظاہری مفہوم کے شبہ کو دور کر کے حقیقی مفہوم کو واضح کرتی ہے۔ جیسا کہ اصول شریعت کا قاعدہ ہے۔ مثلاً قرآن میں مذکور ہے کہ ہر چور کا ہاتھ کاٹا جائے اس کی سنت نبوی نے یہ تشریح کی ہے کہ جو کوئی مقررہ مقدار سے زیادہ مال محفوظ کی چوری کرے اس وقت اس کا ہاتھ کاٹا جا سکتا ہے۔

اسی طرح قرآن کریم میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ جو شخص مال جمع کرے تو اس سے زکوٰۃ وصول کیجائے

مگر سنت نبوی نے مخصوص مال میں سے زکوٰۃ نکالنے کا حکم دیا ہے۔

قرآن مجید میں یہ مذکور ہے کہ "چند مخصوص حقیقی رشتوں کو چھوڑ کر باقی رشتوں کی کسی عورت سے نکاح کرنا جائز ہے" مگر سنت نبوی نے مزید یہ حکم دیا ہے کہ "پھوپھی یا خالہ کے ہوتے ہوئے بھتیجی یا بھانجی کو ایک ساتھ نکاح میں جمع نہ کیا جائے بہر حال اس قسم کے مسائل میں کتاب اللہ کے ظاہری مفہوم میں اضافہ کیا گیا ہے۔ اور اسی قسم کی مثالیں بے شمار ہیں۔ جن سے سنت کی اہمیت ثابت ہوتی ہے"۔ [۱]

مذکورہ بالا بیانات سے یہ معلوم ہوا کہ حنفی علماء کا مسلک یہ ہے۔ کہ حدیث آحاد قرآن کریم کے عام الفاظ کو مخصوص نہیں کرتی ہے۔ جب تک کہ پہلے سے (دوسری قرآنی آیت کے ذریعے) اس میں تخصیص نہ پیدا ہو امام مالک کا یہ مسلک ہے کہ حدیث آحاد صرف اس وقت قرآن کریم کے عام الفاظ کو مخصوص بنا سکتی ہے۔ جبکہ حدیث آحاد کی تائید میں اہل مدینہ کا عمل ہو۔ مگر امام شافعی ابن القیم اور شاطبی کا یہ مسلک ہے کہ حدیث آحاد (غیر متواتر حدیث) قرآن کریم کے عام مفہوم کو مخصوص کر سکتی ہے۔

قرآنی احکام پر اضافہ

اب ہم اس اہم مسئلہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ جو امام ابن القیم نے اٹھایا ہے۔ وہ یہ ہے کہ آپ نے سنت نبوی کی تیسری قسم کا ذکر کرتے ہوئے یہ بتایا ہے کہ یہ وہ قسم ہے۔ جو ایسی چیزوں کو حرام یا حلال قرار دیتی ہے جس کے بارے میں قرآن کریم خاموش ہو۔ اس صورت میں یہ سوال اٹھتا ہے کہ آیا سنت نبوی قرآنی احکام میں یہ اضافہ کر سکتی ہے یا نہیں؟۔

امام ابن القیم کی یہ رائے ہے کہ سنت نبوی قرآنی احکام پر اضافہ کر سکتی ہے اور یہ اضافہ شریعت کا اہم حصہ ہے جس کا کوئی انکار نہیں کر سکتا ہے۔ آگے چل کر آپ فرماتے ہیں۔

" اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس طرح سنت نبوی کتاب اللہ پر مقدم ہو گئی بلکہ احکام نبوی کی تعمیل کر کے ہم اللہ کے رسول کی اطاعت کا فرض بجا لاتے ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں جبکہ رسول خدا کسی کام کا حکم دیں ہم ان کی اطاعت نہ کریں تو اطاعت رسول کا لفظ بے معنی ہو گا۔ اور خصوصیت کے ساتھ آپ کی اطاعت کرنے کا کوئی مفہوم باقی نہیں رہے گا۔

---

(۱) الموافقات از شاطبی ج ۴۔ ص ۴۔

آپ کے مزید دلائل یہ ہیں۔

۱۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں رسول کی اطاعت کا حکم اس طرح دیا ہے۔

حجیت حدیث "تمہارے پروردگار کی قسم! وہ ہرگز مومن نہیں بن سکتے جب تک کہ وہ اپنے باہمی جھگڑوں میں تمہیں حاکم (منصف) نہ بنائیں۔"

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہ حکم دیا ہے، کہ مسلمان اپنے باہمی اختلافات میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا حاکم بنائیں۔ اس آیت کا شان نزول یہ بیان کیا جاتا ہے۔ کہ آیت اس وقت نازل ہوئی جبکہ آپ نے ایک انصاری اور حضرت زبیر کے پانی دینے کے جھگڑے میں حضرت زبیر کے حق میں فیصلہ دیا تھا یہ فیصلہ کتاب اللہ میں مذکور نہیں ہے۔ (اس سے یہ ثابت ہوا کہ قرآن کریم کے علاوہ دوسری باتوں میں بھی آپ کی اطاعت کرنی چاہیئے) اس کے علاوہ یہ آیت بھی مذکور ہے۔

(۱) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ۔

اے ایمان والو! تم اللہ کی اطاعت کرو اور اللہ کے رسول اور اپنے ارباب حکومت کی اطاعت کرو۔ پس اگر تم کسی بات میں جھگڑو تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹا دو۔ اگر تم اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔

(۲) فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ

جو آپ کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں، انہیں ڈرنا چاہیئے۔

(۳) وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا۔

رسول جو تمہیں دیں، اسے لے لو اور جس بات سے تمہیں منع کریں۔ اس سے رک جاؤ۔

(۴) وَمَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ

جس نے رسول اللہ کی اطاعت کی۔ درحقیقت اس نے اللہ کی

مندرجہ بالا آیات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حاکم بنانے کا حکم دیا ہے۔ نیز یہ بھی ہدایت کی ہے۔ کہ آپ کی اطاعت کی جائے، اور آپ کی مخالفت سے پرہیز کیا جائے۔ بلکہ یہ بھی ارشاد فرمایا گیا ہے، کہ رسول کی اطاعت کو اللہ کی اطاعت کے برابر سمجھا جائے۔ اگر قرآن کریم کے احکام کے علاوہ دیگر زائد احکام میں اطاعت کرنے کا حکم نہیں دیا ہے۔ تو پھر خصوصیت کے ساتھ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کرانے کا کیا مقصد ہے۔ اگر قرآن کریم کے احکام تسلیم کرانے ہی اس کا مقصد ہوتا تو صرف اللہ کی اطاعت کے الفاظ کا ذکر کیا جاتا۔ امام شاطبی نے اپنی کتاب الموافقات میں اس کا اس طرح ذکر کیا ہے۔

"اس سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ اللہ کی اطاعت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ نے جو حکم دیا ہو۔ اسے کیا جائے اور جس بات سے اللہ نے منع کیا ہو اسے ترک کیا جائے۔ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا مقصد یہ ہے کہ ان احکام میں جو قرآن کریم میں نہ ہوں، آپ کی اطاعت کی جائے۔ اور ایسے کاموں سے باز رہا جائے جن سے آپ نے منع کیا ہو اس لئے اگر ایسے احکام صرف قرآن کریم میں ہوتے تو صرف اللہ کی اطاعت کا حکم دیا جاتا ؎۱ آپ آگے چل کر فرماتے ہیں:" یہ ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسی خاص چیز عطا کی گئی ہے۔ جو قابل اطاعت ہے۔ یہ چیز سنت نبوی ہے۔ جو قرآن کریم میں موجود نہیں ہے۔ خود قرآن کریم کے دلائل سے یہ ثابت ہے کہ ہر وہ چیز جسے آپ پیش کریں، اور جس کا آپ حکم دیں۔ یا جس سے آپ منع کریں، وہ قرآنی احکام کے برابر ہے۔ لامحالہ وہ حکم قرآنی احکام سے زائد ہوگا۔ ؎۲

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ احادیث سے بھی یہ ثابت ہے کہ سنت نبوی کتاب اللہ سے زائد ہے۔ مقدام بن معد یکرب کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:" دیکھو! مجھے قرآن کریم دیا گیا ہے اور اس کے ساتھ اس جیسی دوسری چیز بھی ہے۔ عنقریب ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ ایک شکم سیر انسان اپنے مسند پر بیٹھ کر یہ کہے گا۔

"تم صرف اس قرآن کریم پر عمل کرو اس میں تمہیں جو چیز حلال ملے اسے تم حلال سمجھو اور جو چیز حرام ہو اسے حرام سمجھو" مگر خبردار رہنا کہ پالتو گدھا تمہارے لئے حلال نہیں ہے۔ اور نہ درندے تمہارے لئے حلال ہیں۔ اور نہ کسی معاہدہ کرنیوالے شخص کا گرا ہوا مال تمہارے لئے حلال ہے۔"

اس حدیث کی دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں۔

"عنقریب ایک شخص اپنے مسند پر بیٹھا ہوا نظر آئے گا۔ جب اس کے سامنے میری حدیث بیان کی جائے گی تو وہ یہ کہے گا:" میرے اور تمہارے درمیان صرف اللہ کی کتاب ہے۔ اس میں جو چیز ہمیں حلال نظر آئے اسے ہم حلال سمجھیں گے، اور جو چیز حرام نظر آئے اسے حرام سمجھیں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو چیز حرام کی ہو وہ اللہ کی حرام کی ہوئی چیزوں کے برابر نہیں ہے۔"

امام ترمذی فرماتے ہیں:" یہ حسن حدیث ہے۔" امام بیہقی فرماتے ہیں:" اس کی اسناد صحیح ہے۔"

ایک اور روایت میں یہ مذکور ہے:" میں تم میں سے کسی کو ایسی حالت میں نہ پاؤں کہ وہ اپنی مسند پر سہارا لگائے بیٹھا ہو اور اس کے پاس کوئی شخص میرا حکم لے کر آئے یا میری ممنوعات سے آگاہ کرے تو وہ یہ کہے:" اسے ہم نہیں جانتے ہیں۔ ہمیں اللہ کی کتاب میں جو حکم ملے گا ہم صرف اسی کی پیروی کریں گے۔"

---

(۱)، (۲) الموافقات ج ۴۔ ص ۷ ۔ ۸ ۔

ان احادیث کا ذکر کرنے کے بعد کتاب الموافقات میں یہ مذکور ہے "اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سنت نبوی میں وہ احکام بھی ہیں جو کتاب اللہ میں مذکور نہیں ہیں۔[1]

ایک دوسری حدیث میں ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ سنت نبوی کے بعض احکام قرآنی احکام سے الگ ہیں۔ یہ معاذ بن جبل کی حدیث ہے۔ کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یمن بھیجا تو آپ نے یہ دریافت فرمایا "اگر تمہارے پاس کوئی مقدمہ لایا جائے تو تم کیا کرو گے؟" حضرت معاذ نے کہا "میں اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کروں گا" آپ نے فرمایا "اگر وہ معاملہ اللہ کی کتاب میں نہ ہو"۔ وہ بولے "تو میں اللہ کے رسول کی سنت کے مطابق فیصلہ کرونگا۔ آپ نے فرمایا۔ اگر وہ معاملہ سنت نبوی میں بھی نہ ہو؟" وہ بولے "میں اپنی رائے کے مطابق اجتہاد کروں گا اور اس میں کمی نہیں کروں گا" حضرت معاذ بیان کرتے ہیں "اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا سینہ ٹھونکا اور فرمایا "خدا کا شکر ہے کہ اس نے رسول اللہ کے قاصد کو یہ توفیق دی کہ وہ اس کے رسول کو مطمئن کرے"

۳- یہ کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ سنت نبوی کے ذریعے بہت سے احکام ثابت ہیں جو کتاب اللہ میں موجود نہیں ہے مثلاً از روئے سنت بھتیجی یا بھانجی کے ساتھ ساتھ پھوپھی یا خالہ کو نکاح میں جمع کرنا حرام ہے نیز جو رشتے از روئے نسب نکاح کے لئے حرام ہیں۔ وہی رشتے رضاع (دودھ پلانے) سے بھی حرام ہیں اس طرح مندرجہ ذیل مسائل صرف سنت نبوی سے ثابت ہیں۔ شفعہ۔ رہن بحالت اقامت۔ دادی کو وارث بنانا۔ مسلمان اور کافر کے درمیان میراث کا سلسلہ قائم ہونے کی ممانعت۔ بیٹی کے ساتھ پوتی کو میراث کا چھٹا حصہ دینا۔ مقتول کا مال قاتل کو دینا۔

امام ابن القیم فرماتے ہیں: "سنت نبوی کے وہ احکام جو قرآن کریم میں مذکور نہیں ہیں۔ اگر قرآنی احکام سے زیادہ نہ ہوں۔ تو کم بھی نہیں ہیں۔ اس صورت میں اگر ہم ہر سنت نبوی کو، جو نص قرآنی سے زائد ہو۔ رد کردیں تو قرآنی احکام کے علاوہ باقی تمام سنتیں ناقابل عمل ہو جائیں گی۔

ان دلائل سے یہ واضح ہے کہ امام ابن القیم کا یہ مسلک ہے کہ سنت نبوی قرآن کریم سے زائد بھی ہوتی ہے اور جب کوئی سنت قرآن کریم سے زائد ہو اور اس پر عمل کیا جائے۔ تو اس صورت میں یہ کتاب اللہ کی مخالفت نہیں ہو سکتی کیونکہ ایسی سنت پر عمل کرنا قرآنی حکم کے عین مطابق ہے۔ اور اسے اس کی تائید حاصل ہے۔ یعنی قرآنی آیات سے یہ ثابت ہے کہ رسول کی اطاعت کی جائے اور صحیح احادیث سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ سنت قرآن سے زائد بھی ہوتی ہے۔ اور یہ حقیقت بھی ہے۔ کہ بہت سے شرعی احکام صرف

---

(۱) اصول التشریع الاسلامی ص ۱۰ - (۲) اعلام الموقعین ج ۲ - ص ۳۸۰

سنت سے ثابت ہیں، قرآن کریم میں ان کا ذکر نہیں ہے۔

مخالفین کے دلائل

ایک جماعت ایسی بھی ہے جو اس کے مخالف ہے۔ اور وہ کہتی ہے "کوئی سنت ایسی نہیں ہے۔ جس کی بنیاد کتاب اللہ پر نہ ہو" اس جماعت کے دلائل کتاب "اصول التشریع الاسلامی" کے مؤلف نے اس طرح بیان کئے ہیں۔

"اس جماعت کا یہ خیال ہے کہ سنت نبوی کی بنیاد ہر حالت میں کتاب اللہ پر ہے۔ جب کوئی حدیث قرآن کے مجمل الفاظ کی تشریح کرے یا اس کے عام الفاظ کو مخصوص کر دے یا اس کے مطلق مفہوم کو مقید کرے تو درحقیقت وہ قرآن کریم کے مفہوم اور اس کے مقصد کو واضح کرتی ہے۔ اور اگر ایسی صورت نہ ہو، تو اس وقت بھی سنت نبوی کسی فروعی مسئلہ کو ایسے بنیادی حکم میں شامل کرتی ہے جس کی شمولیت عام نظروں سے مخفی ہوتی ہے۔ یا وہ مسئلہ اس قسم کا ہوتا ہے۔ کہ اگر اس کا دو بنیادی احکام سے تعلق نظر آئے تو سنت نبوی ان میں سے کسی ایک بنیادی حکم کے ساتھ اس کو شامل کرتی ہے۔ (اس طرح وہ کوئی زائد یا نیا حکم نہیں جاری کرتی ہے)

پہلے طریقے کی مثال یہ ہے کہ حدیث کے ذریعے یہ ممنوع ہے کہ کسی عورت سے اس کی پھوپی یا خالہ کے نکاح کے بعد نکاح کیا جائے دراصل حدیث میں یہ نیا حکم نہیں ہے۔ بلکہ قرآنی حکم پر قیاس کر کے اس کی وضاحت کی گئی ہے۔ اس کا بنیادی حکم یہی ہے کہ دو بہنوں کو ایک ساتھ نکاح میں جمع نہ کیا جائے۔ دو بہنوں کو جمع کرنے میں جو خرابی ہے۔ وہی خرابی آگے چل کر حدیث نبوی میں اس طرح بیان کی گئی ہے کہ آپ نے فرمایا: "اگر تم ایسا کرو گے۔ تو تم اپنے رشتہ داروں سے قطع تعلق کرو گے۔"

(لہٰذا اس سبب کی وجہ سے جو اصل بنیاد ہے۔ حدیث میں اس کی ممانعت کی گئی ہے)

عصباتی رشتہ داروں کا حصہ

اسی طرح قرآن کریم میں بعض رشتہ داروں کے حصے مقرر کئے گئے ہیں۔ مگر عصبات کی میراث کے بارے میں ایک آیت میں یہ بتایا گیا ہے۔ کہ اولاد میں سے مرد کو دو عورتوں کے برابر حصہ ملے گا اور دوسری آیت میں یہ مذکور ہے: "اگر وہ بہن بھائی ہوں تو مرد کا دو عورتوں کے برابر حصہ ہوگا۔ اس طرح ان آیات سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اولاد اور بہن بھائیوں کے علاوہ اور کوئی عصباتی رشتہ دار ہو، تو اس کا کوئی مقرر حصہ نہیں ہے۔ اس لئے مقرر حصوں کو ادا کرنے کے بعد جو باقی بچے، وہ اسے ملے گا۔ مگر چونکہ اس قسم کے قیاس کا جلد علم نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کھول کر یہ بیان کیا: "مقرر حصے (فرائض) ان کے مستحقوں کو دو، ان کے بعد جو حصہ باقی رہے، تو وہ سب سے قریبی رشتہ دار مرد کا ہے"

مشتبہ کی وضاحت دوسرے طریقے کی احادیث کی مثال یہ ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے پاکیزہ چیزوں کو حلال کیا ہے، اور ناپاک (خبائث) چیزوں کو حرام قرار دیا ہے بعض چیزیں اس قدر واضح ہیں، کہ انہیں ان دونوں میں سے کسی کے ساتھ شامل کیا جا سکتا ہے مگر بعض چیزیں مشتبہ تھیں (کہ انہیں ان دونوں میں سے کس کے ساتھ شامل کیا جائے؟) اس لئے سنت نبوی کے ذریعے ان کی وضاحت کی گئی ہے تاکہ مجتہد کو مشتبہ چیزوں کا علم ہو سکے لہذا پالتو گدھوں اور پنجے والے پرندوں کو حرام کہا گیا ہے اور گوہ خرگوش اور ان کے مشابہ جانوروں کو جائز قرار دیا گیا۔

اسی قسم کی دوسری مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کا پینا جائز قرار دیا ہے۔ جن میں نشہ نہ ہو۔ جیسے شہد اور دودھ ہے مگر نشہ والی چیزوں کو حرام قرار دیا ہے۔ جیسے شراب ہے۔ ان دونوں قسموں کے درمیان کچھ چیزیں ایسی ہیں۔ جو نشہ والی نہیں ہیں۔ مگر ان ہی کے اندر نشہ کے پیدا ہونے کا امکان ہے۔ جیسے خشک کدو یا روغن قار وغیرہ ملے ہوئے برتنوں میں نبیذ بنائی جائے چونکہ ایسے برتنوں میں رکھنے سے نشہ پیدا ہونے کا امکان ہے۔ اس لئے ایسی خرابی کو دور کرنے کے لئے سنت نبوی نے ان کی وضاحت کی۔

اس سے ثابت ہوا کہ ہر وہ حکم جو سنت نبوی سے ثابت ہو، اس کی کوئی نہ کوئی ایسی بنیاد کتاب اللہ میں ضرور ہوتی ہے۔ جس کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔

فریقین کی رائے پر محاکمہ امام ابن القیمؒ اور ان کے مخالفوں کے دلائل کا اگر ٹھنڈے دل سے تعصب کے بغیر موازنہ کیا جائے تو اس سے واضح ہو جائے گا کہ حق و صداقت امام ابن القیم کے ساتھ ہے مثلاً حدیث میں ایسی عورت سے نکاح کرنا حرام بتایا ہے۔ جس کی پھوپھی یا خالہ سے پہلے نکاح کیا گیا ہو۔ مخالف یہ کہتے ہیں۔ کہ اس میں دو بہنوں کے نکاح میں ایک ساتھ جمع کرنے کی حرمت پر قیاس کیا گیا کیونکہ دونوں میں ممانعت کی اصل علت یکساں ہے۔ اس پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ اس علت کی بناء پر تم دو چچازاد بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرنے کو کیوں جائز سمجھتے ہو؛ جبکہ وہ سبب موجود ہے لہذا اصل وجہ یہ ہے کہ اس رشتہ کو حدیث نے حرام قرار دیا ہے اور دوسرے کو حرام نہیں بتایا ہے۔

ان لوگوں نے ان احادیث کے بارے میں، جو قرآنی احکام سے زائد احکام بیان کرتی ہیں، دو قسم کی توجیہیں بیان کی ہیں۔ تاہم ان کا اطلاق ایسی عام احادیث پر نہیں ہو سکتا یعنی ہم ہر زائد حدیث کے بارے میں اعتماد اور بھروسے کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ وہ قرآن کریم کے کسی بنیادی حکم کی شاخ

ہے۔ یا دو بنیادی احکام کے درمیان کسی مسئلے کے مشتبہ ہونے کی بنا پر اس کا الحاق کسی ایک کے ساتھ کیا جائے۔ ممکن ہے کہ ان توجیہوں کا بعض مسائل پر اطلاق ہو سکے۔ مگر ایسے تمام مسائل ان کا مصداق نہیں بن سکتے۔ مثلاً حدیث نبوی میں بیٹی کے ساتھ ساتھ پوتی کو چھٹا حصہ میراث میں دیا گیا ہے۔ اور قاتل کو مقتول کا مال دیا گیا ہے۔ یہ احکام صرف سنت نبوی میں پائے جاتے ہیں۔ قرآن کریم میں ان کی کوئی اصلیت نہیں ہے۔

کیا رسول اکرم کو یہ حق نہیں پہونچتا ہے۔ کہ وہ شرعی حکم بیان کر سکیں؟ کیوں نہیں۔ جس طرح انہیں یہ حق حاصل ہے۔ کہ وہ مجمل۔ عام اور مطلق قرآنی احکام کی تشریح کر سکیں۔ اسی طرح آپ کو یہ حق بھی حاصل ہے۔ کہ اگر کوئی شرعی حکم قرآن کریم میں موجود نہ ہو تو آپ اپنی طرف سے کوئی شرعی حکم بیان کریں۔

امام شافعی بھی اس بات کے قائل ہیں کہ سنت نبوی وہ احکام بیان کر سکتی ہے۔ جو قرآن کریم میں مذکور نہ ہوا چنانچہ استاد محترم محمد ابو زہرہ نے اپنی کتاب "الشافعی" میں اس کی پوری وضاحت کی ہے۔

قبول احادیث میں احتیاط

امام ابن القیم نہایت دیانت دار اور محتاط عالم تھے۔ چنانچہ اسی احتیاط اور علمی دیانتداری کا نتیجہ ہے کہ آپ احادیث کو تسلیم کرنے سے پہلے بہت چھان بین کرتے تھے۔ چونکہ آپ کو بہت سے احادیث یاد تھیں۔ اس لئے آپ ان کا موازنہ اور مقابلہ کر کے سب سے زیادہ صحیح حدیث تسلیم کرتے تھے۔ اور جو اس کے مخالف ہوتی تھی اسے رد کر دیا کرتے تھے۔ ورنہ اگر آپ کو حدیث میں کم مہارت ہوتی تو آپ ہر اس حدیث کو قبول کر لیتے جو آپ کو مل جاتی اس کی مثال یہ ہے۔ کہ حاملہ عورت کے ضرب شدید کے سلسلے میں دو حدیثیں ہیں۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں یہ مذکور ہے۔ کہ دو عورتیں جو قبیلہ ہذیل سے تعلق رکھتی تھیں، لڑنے لگیں ان میں سے ایک نے دوسری کو پتھر مار کر قتل کر دیا اس کے پیٹ میں جو بچہ تھا۔ وہ بھی مر گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بچہ کے بدلے میں غلام یا لونڈی کا حکم دیا اور مقتولہ کی دیت قاتلہ کے عصباتی رشتہ داروں پر مقرر کی۔

چونکہ یہ قتل قتل عمد کے مشابہ تھا اور اس میں قصاص واجب نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے امام ابن القیم

نے نسائی کی وہ حدیث رد کر دی جس میں یہ بیان کیا گیا تھا کہ قاتلہ سے قصاص لیا گیا، نسائی کی دوسری حدیث کے الفاظ یہ ہیں "آپ نے اس عورت کے حمل کے بدلے میں غلام یا لونڈی کا حکم دیا اور یہ کہ اس (قاتلہ) کو قتل کیا جائے۔" دوسری روایت میں بھی یہ مذکور ہے۔ کہ اس عورت کو قصاص میں قتل کیا گیا"

اس روایت کو رد کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں "صحیح یہ ہے کہ جیسا کہ پہلی روایت میں مذکور ہے۔ آپ نے اسے قتل نہیں کیا۔ آپ نے صحیحین کی روایت کی بنا پر محض اسے رد کرنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ آپ نے حضرت ابوہریرہ کی یہ روایت بھی بیان کی جو صحیح بخاری میں مذکور ہے۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ بنو لحیان کی عورت کے جنین (پیٹ کے بچے) پر غلام یا لونڈی کا حکم دیا۔ پھر وہ عورت جس کے خلاف آپ نے لونڈی یا غلام کا فیصلہ کیا تھا مر گئی تو آپ نے حکم دیا کہ اس کی میراث اس کے بیٹوں اور شوہر کو ملے اور دیت اس کے عصباتی رشتہ دار ادا کریں۔"

یہ حدیث بیان کرنے کے بعد آپ فرماتے ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر قتل عمد کے مشابہ کوئی معذمہ ہو تو اس میں قصاص واجب نہیں ہوتا ہے۔[1]

بہرحال ان مثالوں سے یہ واضح ہے۔ کہ آپ صحیح احادیث کی تحقیق اور چھان بین میں کس قدر احتیاط اور دیانت داری سے کام لیتے تھے۔ اور جو حدیث اس کے مخالف ہوتی تھی۔ اسے رد کر دیا کرتے تھے۔ آپ علم حدیث کے اس قدر ماہر تھے کہ آپ کسی مسئلہ کی تائید میں ایک حدیث پر اکتفا نہیں کرتے تھے۔ بلکہ اس کے لئے بہت سی احادیث پیش کرتے تھے۔

حدیث مرسل کی بحث

ابن القیم حدیث مرسل پر عمل نہیں کرتے تھے اور نہ اسے اس قابل سمجھتے تھے۔ کہ وہ شرعی حجت بن سکے۔ خواہ وہ عقل کے مطابق ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی مثال یہ ہے۔ کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز فرماتے ہیں۔

"ہمیں یہ معلوم ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ کیا ہے۔ کہ اگر کوئی مقتول کسی کی بستی میں ملے (اور قاتل کا پتہ نہ چل سکے) تو ملزموں سے قسم کھلوائی جائے۔ اگر وہ انکار کریں تو مدعیوں سے قسم کھلوائی جائے اس وقت وہ اپنے دعوے میں کامیاب ہوں گے لیکن اگر فریقین حلف اٹھانے سے انکار کر دیں تو دیت کا نصف حصہ ملزموں پر ہے۔ اور باقی نصف حصہ باطل ہو جائے گا۔ بشرطیکہ مدعیان حلف اٹھانے سے انکار کریں۔"

اس حدیث پر رائے زنی کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں: "یہ حدیث مرسل ہے جو حجت نہیں

---

(۱) زاد المعاد: ج ۴۔ ص ۲۷۔ مطبوعہ مصر۔

بن سکتی۔ آپ نے محض اس وجہ سے اس پر عمل نہیں کیا۔ کہ یہ حدیث مرسل ہے اور اس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے والے صحابی کا ذکر نہیں ہے۔ اس لئے اس میں شک وشبہ کا امکان ہے تاہم آپ نے یہ بیان کیا ہے۔ کہ یہ مسئلہ دعووں اور حلف اٹھانے کے مسلمہ ضابطوں کے مطابق ہے صرف حدیث مرسل ہونے کی وجہ سے یہ قابل ترجیح نہیں ہے۔ آگے چل کر آپ فرماتے ہیں۔

نامعلوم قاتل کا مسئلہ

"گو ہم اس حدیث کو قابل استدلال نہیں سمجھتے ہیں۔ تاہم اس کی مخالفت بھی نہیں کر سکتے کیونکہ یہ دعووں اور قسموں کے ضابطوں کے خلاف نہیں ہے۔ کیونکہ اس مقدمہ میں کوئی ایسا ثبوت نہیں ہے۔ کہ جس کی بدولت ہم مدعیوں کو مقدم کریں۔ لہذا سب سے پہلے مدعی علیہم سے حلف اٹھوایا جائے گا۔ اگر وہ حلف اٹھانے سے انکار کر دیں تو مدعیوں کا پہلو دو طرح سے طاقتور ہو جائے گا۔ ایک وجہ یہ ہے کہ مقتول کی لاش ان کے علاقے میں ملی دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ حلف اٹھا کر بری الذمہ نہیں ہوتے۔ اس طرح نامکمل ثبوت مل جاتا ہے۔ لہذا اگر مدعیان حلف اٹھالیں تو وہ مقدمہ جیت جاتے ہیں لیکن اگر فریقین حلف اٹھانے سے انکار کر دیں تو ان دونوں کے انکار کر دینے سے شک وشبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس وجہ سے ملزموں کے ذمے مکمل دیت نہیں ہوگی۔ کیونکہ مطالبہ کرنے والوں نے حلف نہیں اٹھایا اور چونکہ ملزموں نے بھی حلف نہیں اٹھایا اس لئے ہم انہیں بالکل بری الذمہ نہیں کر سکتے۔ بلکہ دیت کے دو حصے کئے جائیں گے۔ اس کا نصف حصہ ملزموں کے لئے واجب الادا ہے کیونکہ حلف سے انکار کر کے انہوں نے اپنے آپ کو مشتبہ بنا لیا ہے۔ اور پوری دیت اس وجہ سے نہیں لی گئی ہے کہ ان کے حریف نے حلف نہیں اٹھائی۔ اور چونکہ اس مقدمہ کے ثبوت کے دو حصے تھے۔ ایک حصہ یہ تھا کہ مدعی حلف اٹھائیں۔ اور دوسرا حصہ ملزموں کا انکار ہے۔ ان میں سے ایک حصہ مکمل ہو گیا اور دوسرا حصہ جس کا تعلق مدعیوں سے تھا مکمل نہیں ہوا۔ اس لئے ان کے انکار کی وجہ نصف دیت ملزموں کے حق سے ساقط ہو گئی اور نصف دیت باقی رہی۔ یہی انصاف و عدالت کا تقاضا ہے۔"[1]

آپ نے صرف حدیث مرسل ہونے کی وجہ سے اسے اختیار نہیں کیا۔ کیونکہ آپ کے نزدیک یہ شرعی حجت نہیں ہے۔ حالانکہ یہ حدیث مقدموں اور دعووں کے اصول اور ضابطوں کے مطابق ہے۔ اس معاملہ میں مدعیوں سے حلف اس وجہ سے نہیں اٹھوایا گیا تھا۔ کہ ظاہری قرینہ اور صورت حال ملزموں کے خلاف تھی۔ اس لئے عام دعووں سے اصول کے مطابق مدعی علیہم یعنی ملزموں سے حلف اٹھوائی گئی

---

(۱) زادالمعاد ج ۳۔ ص ۲۷۳ - ۲۷۴۔

تاکہ جو انکار کرے، وہ حلف اٹھائے جب انہوں نے انکار کیا، تو مدعیوں کی طرف حلف کو لوٹا گیا۔ اگر وہ حلف اٹھا لیتے تو ان کے حق میں فیصلہ ہوتا۔ مگر چونکہ انہوں نے بھی حلف اٹھانے سے انکار کر دیا تھا۔ اس لئے پوری دیت ملزموں پر واجب نہیں ہے۔ البتہ انکار حلف کی وجہ سے ان سے نصف دیت ضرور لی جائے گی۔ اور چونکہ مدعیوں نے حلف اٹھانے سے انکار کر دیا تھا اس لئے نصف دیت ان پر سے ساقط ہو گئی۔

مسند کی تائید ابن القیم حدیث مرسل کے بالکل مخالف نہیں ہیں۔ اگر مسند احادیث اس کی تائید کریں تو آپ حدیث مرسل کو قبول کر لیتے ہیں۔ لیکن یہاں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے۔ اگر حدیث مرسل کی تائید مسند احادیث کریں تو آیا کسی حکم کا ثبوت محض حدیث مرسل سے حاصل ہوا یا مسند اور مرسل احادیث دونوں مل کر کسی مسئلہ کو ثابت کرتی ہیں۔؟

ہمارے خیال میں جب کسی مسئلہ کو مسند احادیث اور مرسل دونوں ثابت کریں تو ان سب احادیث کے اجتماع سے وہ مسئلہ ثابت ہوتا ہے۔ اس موقع پر ہم حدیث مرسل کو رد نہیں کر سکتے کیونکہ اس کی تائید وہ احادیث کرتی ہیں، جو مکمل اسناد اور صحابی کی روایت کے ساتھ مذکور ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ حضرت ابن عباس کی یہ حدیث ہے کہ ایک کنواری لڑکی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی تو آپ نے اس کا نکاح رد کر دیا۔

آپ فرماتے ہیں: "اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کنواری اور بالغ عورت کو نکاح پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی رضامندی ضروری ہے۔ اس حدیث کی روایت مرسل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ حدیث مرسل بھی مذکور ہے۔ اور مکمل اسناد کے ساتھ بھی مذکور ہے۔ اور دونوں صورتوں سے یہ قابل عمل ہے۔ اگر یہ مرسل ہو تو دیگر احادیث صحیح قیاس اور شرعی اصول اس کی تائید کرتے ہیں۔[1]

حدیث مرسل کے بارے میں امام ابن القیم کی رائے کا تقابلی مقابلہ کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس موقع پر دیگر فقہاء اور محدثین کے خیالات بھی پیش کئے جائیں تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ حدیث مرسل کے معاملے میں آپ کا کون موافق ہے اور کون مخالف ہے؟

محدثین کی رائے محدثین کی ایک جماعت کی یہ رائے ہے کہ حدیث مرسل قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایسی روایت کی نسبت قابل اعتبار نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں ان راویوں کا ذکر نہیں ہوتا ہے جو براہ راست رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے

---

(۱) زاد المعاد۔ ج ۴۔ ص ۲-۳۔ مطبعۂ صبیح۔

روایت کرتے ہیں۔ محدثین کے دلائل امام نووی نے اپنی کتاب التقریب میں اس طرح بیان کئے ہیں
جمہور محدثین کے نزدیک حدیث مرسل ضعیف حدیث ہے۔ بہت سے فقہاء اور علمائے اصول کا یہ خیال ہے کہ جب گمنام اور مجہول راوی کی روایت ناواقفیت کی بنا پر تسلیم نہیں کی جاتی ہے۔ تو حدیث مرسل کو بدرجہ اولیٰ تسلیم نہیں کرنا چاہیئے۔ (کیونکہ اس میں راوی کا نام تک بھی مذکور نہیں ہوتا ہے)

ایک وجہ یہ بھی ہے۔ کہ وہ راوی جو تابعی اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کا واسطہ ہو، ممکن ہے کہ وہ صحابی ہو یا تابعی ہو۔ اگر تابعی ہو تو اس بات کا امکان ہے کہ وہ ضعیف راوی ہو اور چونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ اس تابعی نے جس کا نام روایت میں مذکور نہ ہو۔ کسی ضعیف تابعی سے روایت نقل کی ہو۔ اس لئے حدیث مرسل حجت اور قابل تسلیم نہیں ہے[۱]

فقہائے کرام کا مسلک

مذکورہ بالا رائے محدثین کی ہے۔ ورنہ فقہائے کرام نے حدیث مرسل کو کسی نہ کسی صورت میں قبول کیا ہے۔ مثلاً امام مالک نے حدیث مرسل کو اس شرط کے ساتھ تسلیم کیا ہے۔ کہ اس کا آخری راوی معتبر ہو اور اس کا حافظہ اور اس کا کردار بے داغ ہو۔ تاکہ وہ روایت کرنے کے قابل بن سکے ایسے راوی کی ہر حدیث خواہ وہ مسند ہو یا مرسل ان کے نزدیک قابل قبول ہے۔

امام مالک صحیح روایت کو تسلیم کرنے میں تامل نہیں کرتے ہیں۔ وہ صرف یہ چاہتے ہیں کہ وہ راوی جو کسی حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتا ہو۔ صداقت پسند اور قابل اطمینان ہو اور اس کے کردار میں کسی قسم کا کھوٹ نہ ہو۔

امام ابو حنیفہ اور حدیث مرسل

امام ابو حنیفہ ہر قسم کی حدیث مرسل کو مانتے ہیں۔ خواہ وہ حدیث ایسے صحابی کی ہو جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ سنا ہو یا اس کا آخری راوی، تابعی یا تبع تابعی ہو۔ وہ بھی یہ ضروری سمجھتے ہیں۔ کہ ایسی حدیث کا آخری راوی قابل اعتبار ہو، اور اس کی دیانت داری پر پورا بھروسہ کیا جاسکے۔ کہ وہ احادیث کی روایت اسی صورت میں کرتے ہیں، جبکہ انہیں یہ اعتماد ہو کہ یہ احادیث صحیح طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہے۔ جیسے ابراہیم نخعی ہیں، جو امام ابو حنیفہ کے اُستاد حماد کے استاد ہیں یا امام حسن بصری ہیں، جن کی اعلیٰ قدر و منزلت ناقابل انکار ہے۔

امام ابو حنیفہ نے جن مرسل احادیث کو تسلیم کیا ہے، ان میں سے نمونہ کی چند احادیث پیش کی جاتی

---

[۱] ابو حنیفہ از ابو زہرہ، ص ۲۹۹۔

ہیں۔

۱۔ امام ابوحنیفہ زید ابو انیسہ تابع التابعین(۱) سے روایت کرتے ہیں۔ اور انہیں ایک مصری باشندے نے یہ بیان کیا " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن نکلے آپ کے ہاتھ میں ریشم تھا۔ اور دوسرے ہاتھ میں سونا تھا اور آپ فرما رہے تھے " یہ دونوں چیزیں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں۔ اور عورتوں کے لئے حلال ہیں "

۲۔ امام ابوحنیفہ، ہشیم(۲) سے روایت کرتے ہیں کہ انہیں کسی دوسرے شخص نے بیان کیا۔

" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ماہ رمضان شریف کی آمد پر نماز پڑھتے اور روزہ رکھتے تھے۔ جب رمضان شریف کا آخری عشرہ ہوتا تھا۔ تو آپ کمربستہ ہوکر شب بیدار رہتے تھے "

۳۔ امام ابوحنیفہ اپنے استاد کے واسطے سے حضرت ابراہیم نخعی سے روایت کرتے تھے۔

" نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ سے فرمایا " تم حضرت ابوبکر سے کہو کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں " حضرت ابوبکر نے فرمایا۔ تم کہو کہ " میرا باپ بہت بوڑھا اور نرم مزاج کا آدمی ہے۔ ان کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قائم مقام بننا مشکل ہے۔ اس لئے آپ (حضرت) عمر کو حکم دیں " چنانچہ انہوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کا تذکرہ کیا تو آپ نے پھر فرمایا۔

" تم ابوبکر سے کہو کہ وہ نماز پڑھائیں " اس پر انہوں نے پھر یہ پیغام بھیجا۔ تم اور حفصہ دونوں مل کر یہ کہو کہ " ابوبکر نرم مزاج کے ہیں۔ اتنے میں حضرت عمر گذرے تو وہ کہنے لگے۔

" تم سب (حضرت) یوسف کے زمانے کی عورتیں ہو۔ لہٰذا (حضرت) ابوبکر کو اس کام کے لئے کہو "

راوی کہتا ہے " جماعت کھڑی ہوگئی اتنے میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ سکون حاصل ہوا تو آپ ۲ دو آدمیوں کے سہارے سے نماز کے لئے روانہ ہوئے۔ حضرت عائشہ نے آپ سے کہا " آپ نماز نہیں پڑھ سکیں گے۔ آپ کو تکلیف ہوگی " آپ نے فرمایا " نماز سے میری آنکھوں کو ٹھنڈک حاصل ہوتی ہے یہ کہہ کر آپ مسجد میں داخل ہوگئے۔ حضرت ابوبکر نے آپ کی آہٹ سنی تو وہ پیچھے ہٹنے لگے آپ نے اشارہ کیا کہ اپنی جگہ پر ٹھہرے رہو " آخر کار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھ گئے اور حضرت ابوبکر آپ کے دائیں طرف کھڑے رہے جب آپ نے تکبیر کہی تو حضرت ابوبکر نے بھی تکبیر کہی اور حضرت ابوبکر کی تکبیر کے مطابق لوگوں نے بھی اللہ اکبر کہا۔ اس طرح حضرت ابوبکر نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدار کی اور دیگر مسلمانوں

---

(۱) زید بن ابو انیسہ تابع التابعین ہیں وہ ۱۲۴ھ یا ۱۲۵ھ میں فوت ہوئے۔ (۲) ہشیم بھی تابع التابعین ہیں۔

نے حضرت ابوبکر کی اقتدار میں نماز پڑھی۔[1]

امام مالک اور امام ابوحنیفہ نے حدیث مرسل کو اس لئے تسلیم کیا تھا کہ ان کے زمانے میں عہد نبوی کے قریب ہونے کی وجہ سے حدیث مرسل روایت کرنے کا عام رواج تھا۔ بلکہ بعض جلیل القدر تابعی حضرات نے یہ صاف طور پر بیان کیا ہے۔ کہ اگر کسی حدیث کے روایت کرنے والے صحابیوں کی تعداد کافی ہوتی تھی تو وہ راوی صحابی کا نام نہیں لیتے تھے۔ مثلاً امام حسن بصری فرماتے ہیں۔

"جب کسی حدیث کو بیان کرنے والے چار صحابی ہوتے ہیں۔ تو میں کسی صحابی کا نام نہیں لیتا ہوں۔"

آپ یہ بھی فرمایا کرتے تھے: "جب میں تم سے کہوں"۔ مجھ سے فلاں شخص نے حدیث بیان کی تو سمجھو کہ اس حدیث کا وہی تمہارا راوی ہے اور جب میں یہ کہوں کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا ہے۔" تو سمجھ لو کہ میں نے وہ حدیث ستّر یا اس سے زیادہ صحابیوں سے سنی ہے۔"

بہر حال چار صحابیوں سے حدیث سننا ستّر صحابیوں سے حدیث سننے کے بہ نسبت زیادہ قرین قیاس ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اس دوسری روایت میں مبالغہ ہے۔ (یا کثرت کا اظہار ہے) ورنہ دونوں روایتوں میں تضاد لازم آئے گا کیونکہ یہ کیسے ممکن ہے کہ پہلے ہم چار آدمیوں کی روایت کو حدیث مرسل تسلیم کریں۔ پھر حدیث مرسل کو تسلیم کرنے کے لئے ستّر آدمیوں کی شرط رکھیں۔

حضرت اعمش فرماتے ہیں: "میں نے امام ابراہیم سے عرض کیا، جب آپ حضرت عبداللہ کی حدیث بیان کریں تو اسے حدیث مسند کی صورت میں سنائیں۔" اس پر انہوں نے فرمایا۔

"جب میں تم سے کہوں کہ فلاں شخص نے حضرت عبداللہ کی روایت سے مجھے یہ حدیث سنائی تو سمجھو کہ وہی شخص اس کا راوی ہے۔ اور جب میں یہ کہوں کہ (حضرت) عبداللہ نے یہ فرمایا ہے تو سمجھو کہ اس حدیث کے ایک سے زیادہ راوی ہیں۔"[2]

ان بیانات سے یہ واضح ہے کہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ دونوں نے حدیث مرسل کو تسلیم کیا ہے۔ اور اسے شرعی حجت مانا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حدیث کا راوی اسی وقت اوپر کے صحابی یا تابعی کا نام نہیں لیتا ہے۔ جبکہ اسے یقین کامل ہوتا ہے۔ کہ وہ راوی جس کے واسطے سے وہ حدیث بیان کر رہا ہے، مکمل طور پر قابل اعتماد راوی ہے اس کے لئے ناممکن ہے کہ وہ ایسی حدیث بیان کرے جس سے کوئی شرعی حکم وابستہ ہو، اور پھر اس بات کا علم رکھنے کے باوجود وہ کسی مجہول اور مشتبہ راوی کی حدیث بیان کرے۔

---

(۱) یہ مثالیں کتاب ابوحنیفہ از محمد ابوزہرہ سے لی گئی ہیں۔ ص ۳۰۰، ۳۰۱۔ یہ احادیث دراصل کتاب الآثار از امام ابو یوسف صفحات ۲۳ و ۷۰ میں موجود ہیں۔ (۲) ابوحنیفہ۔ ص ۳۰۲

شیخ قرآنی فرماتے ہیں "اسی قسم کی حدیث کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ راوی حدیث خود قابل اعتماد ہے۔ اور اسے یہ معلوم ہے۔ کہ اس حدیث سے شرعی حکم وابستہ ہے لیکن اس ذمّہ داری کے باوجود وہ اپنے اعلیٰ راوی کے بارے میں اس لئے خاموش ہے کہ اسے یقین کامل ہے کہ اس کا راوی قابل اعتماد ہے اس کی خاموشی خود اس راوی کے اعتماد کی دلیل ہے۔ اگر اس کی تعریف و تائید کرے تو اس کی تحسین و تائید کو ہم تسلیم کر لیں گے۔ تاہم اس کا سکوت اختیار کرنا بھی اس کے برابر ہے۔ جیسا کہ ایک محدّث کا قول ہے "حدیث مرسل' حدیث مسند (جس میں آخری راوی کا ذکر ہو) سے قوی تر ہے۔ کیونکہ راوی حدیث نے اس کو اپنی ذمّہ داری پر بیان کیا ہے۔ اور اس کی ذمّہ داری لینے کا مطلب یہ ہے۔ کہ اسے (غیر مذکور) راوی کے قابل اعتماد ہونے کا پورا یقین ہے لیکن جب کوئی محدث مکمل اسناد بیان کرے تو وہ راوی کی تصدیق کے معاملہ کو سامع پر چھوڑ دیتا ہے۔ تاکہ وہ خود اس کی چھان بین کرے اس طرح وہ خود اس کی ذمّہ داری قبول نہیں کرتا ہے۔"[۱]

امام شافعی کی شرائط

امام شافعی کا مسلک دونوں جماعتوں یعنی محدثین' اور امام مالک و امام ابو حنیفہ کی رائے کے بیچوں بیچ ہے۔ جیسا کہ امام نووی نے بیان کیا ہے "محدثین حدیث مرسل کو بالکل تسلیم نہیں کرتے ہیں۔ امام مالک اور امام ابو حنیفہ بالعموم اسے مانتے ہیں مگر امام شافعی حدیث مرسل کو مشروط طریقے سے تسلیم کرتے ہیں۔ وہ ایسی حدیث کے راوی کے لئے ایک شرط مقرر کرتے ہیں۔ اور خود حدیث کے لئے بھی ایک شرط مقرر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ایسی احادیث کے راویوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ ایسے اکابر تابعین ہوں' جن کی ملاقات صحابۂ کرام کی بڑی تعداد سے ثابت ہو اور انہوں نے ان سے احادیث کی روایت بھی کی ہو۔ جیسے حضرات سعید بن المسیب اور امام حسن بصری ہیں۔ اس کے علاوہ حدیث کے نفس مضمون کے تسلیم کرنے کے لئے یہ ضروری شرط ہے کہ اس کی تائید کسی دوسری معتبر روایت سے ہوتی ہو" تاکہ اس کو قبول کرنے میں وجہ ترجیح حاصل ہو۔ ان دو شرائط میں سے اگر ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو وہ حدیث مرسل ان کے نزدیک قابل عمل نہیں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک ایسی حدیث کے نفس مضمون کو قابل ترجیح بنانے کے لئے مندرجہ ذیل چار طریقوں میں سے کوئی ایک طریقہ ہونا چاہیئے۔

۱۔ حدیث مرسل کا مفہوم معتبر حفاظ حدیث کی مکمل اسناد کی روایت سے بیان کیا گیا ہو۔ (کوئی مسند حدیث اس کی تائید کرے۔)

---

۱) الشافعی۔ ص۔ ۲۲۲۔

۲۔ اسی مفہوم کی کوئی دوسری حدیث مرسل تائید کرے یہ تائید پہلی قسم سے کمزور تر ہوگی کیونکہ مسند حدیث کی تائید مرسل حدیث کی تائید سے قوی تر ہوتی ہے۔

۳۔ کسی صحابہ کا قول اس کی تائید کرے اس صورت میں یہ سمجھا جائیگا کہ صحابۂ کرام اسے قابل اعتماد سمجھتے تھے۔ یعنی یہ حدیث صحیح طریقے سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب تھی اسی لئے انہوں نے اس کا اعتبار کیا ہوگا۔

۴۔ اہل علم کی ایک بڑی جماعت نے اسے تسلیم کیا ہو اور اس کے مطابق فتویٰ دیا ہو، مثلاً اگر کسی مرسل حدیث کو امام مالک یا امام ابو حنیفہ یا ابراہیم نخعی یا سفیان بن عیینہ یا سفیان ثوری تسلیم کریں تو اس کی وجہ سے اس کو قبول کر لینے کا پہلو غالب ہوگا۔ تاہم یہ اس کے قبول کرنے کا ادنیٰ ثبوت ہے۔

امام شافعی کے نزدیک حدیث مرسل حدیث متصل کے برابر نہیں ہے۔ اس لئے جب مرسل حدیث متصل کے خلاف ہو تو حدیث متصل کو ترجیح دی جائے گی۔

امام احمد کا مسلک

امام احمد بن حنبل حدیث مرسل کو ضعیف حدیث کے برابر سمجھتے ہیں۔ وہ اس کا درجہ صحابی کے فتوے کے بعد رکھتے ہیں۔ اور جس طرح وہ ضرورت کے موقع پر جب صحیح نہ ملے ضعیف حدیث کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں۔ اس طرح وہ ضرورت اور مجبوری کی حالت میں حدیث مرسل کے مطابق فتوی دیتے ہیں۔ اور قیاس واجتہاد پر بہر حال ان دونوں قسم کی احادیث کو مقدم رکھتے ہیں۔ کیونکہ امام موصوف کسی قسم کی حدیث کے مقابلے میں قیاس واجتہاد سے کام نہیں لیتے ہیں۔ خواہ وہ حدیث ضعیف یا مرسل ہی کیوں نہ ہو ان کے برخلاف امام شافعی حدیث مرسل کو صحابی کے فتوے پر مقدم سمجھتے ہیں۔

ان تمام ائمہ کرام کے خیالات واضح کرنے کے بعد ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حدیث مرسل کے معاملے میں امام ابن القیم کا مسلک زیادہ متشددانہ ہے۔ آپ ایسی حدیث کو اسی وقت تک قابل عمل نہیں سمجھتے ہیں۔ جب تک کہ صحیح احادیث اس کی تائید نہ کریں۔ ان کی تائید کے بعد ہی آپ اسے قبول کرتے ہیں۔ اس صورت میں حدیث مرسل کو تسلیم کرنے کا مطلب آپ کے نزدیک یہ ہے کہ صرف ایسی صورت میں اس حدیث مرسل کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے۔ ورنہ شرعی احکام تو صحیح روایت سے ثابت ہوتے ہیں۔ اس لئے ایسی حالت میں اس قسم کی احادیث کی ضرورت محسوس نہیں کرتے ہیں۔ آپ نے اس کے قبول کرنے میں اس لئے تشدد اختیار کیا کہ آپ کا زمانہ عہد نبوت سے بہت دور ہو گیا تھا اور گذشتہ ائمۂ کرام کی بہ نسبت آپ کے زمانے میں جھوٹ اور

دروغ گوئی کا احتمال بہت بڑھ گیا تھا۔

متعارض احادیث امام ابن القیمؒ کی رائے یہ ہے کہ صحیح احادیث میں کسی قسم کا تعارض (تضاد و مخالفت) نہیں ہے۔ اگر دو حدیثوں کے درمیان بظاہر کوئی اختلاف نظر آتا ہے تو اس اختلاف کی مندرجۂ ذیل وجوہات میں سے کوئی ایک وجہ ہو سکتی ہے۔

۱۔ دونوں احادیث میں سے کوئی ایک حدیث غلطی سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دی گئی ہو۔ ورنہ درحقیقت وہ حدیث نہ ہو۔

۲۔ کوئی حدیث دوسری حدیث کی ناسخ ہو۔

۳۔ درحقیقت ان دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض یا مخالفت نہ ہو بلکہ اس بارے میں سامع کو غلط فہمی ہوئی ہو اور وہ ان کے مفہوم کو اچھی طرح نہ سمجھ سکا ہو۔

آگے چل کر آپ فرماتے ہیں۔ دنیا میں ایسی حدیثیں موجود نہیں ہیں جو ہر حیثیت سے ایک دوسرے کے متضاد و مخالف ہوں اور ناسخ و منسوخ بھی نہ ہوں۔

یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے جبکہ آپ صادق و امین ہوں اور آپ کے کلام کی تصدیق خود خداوند تعالیٰ نے یوں کی ہو۔ کہ "آپ کی زبان سے حق بات کے سوا اور کچھ نہیں نکلتا ہے"، بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ اس میں سمجھنے والے کا قصور ہے کہ وہ ان احادیث کا صحیح مفہوم نہیں دریافت کر سکا۔

یا وہ اس کلام سے دوسرے مفہوم کو مراد لے رہا ہو اور اصل حقیقت تک نہ پہنچ سکا ہو۔

اس کے بعد آپ نے ان احادیث کی مثالیں پیش کی ہیں جو بظاہر متعارض

متعارض احادیث و مخالف معلوم ہوتی ہیں۔

متعدی مرض سے پرہیز صحیح مسلم میں حضرت جابر بن عبداللہ کی حدیث مذکور ہے قبیلۂ ثقیف کے وفد میں ایک جذامی شخص بھی آیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا۔

"تم واپس چلے جاؤ ہم نے تمہاری بیعت قبول کر لی ہے"

صحیح بخاری میں حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

"مریض تندرست کے پاس نہ آئے"

ان احادیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ متعدی امراض موجود ہیں اور بیمار اپنا مرض تندرست شخص کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔

اس کے برخلاف حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت سے یہ صحیح حدیث بھی موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جذامی کا ہاتھ پکڑ کر بٹھا لیا اور ہم پیالہ بنا کر فرمایا

"تم اللہ کا نام لے کر اور اللہ پر بھروسہ کر کے کھاؤ۔"

اس حدیث کو امام ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی روایت کیا ہے۔ اس کے علاوہ حضرت ابوہریرہ کو یہ صحیح حدیث بھی موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

"اسلام میں چھوت چھات اور بدشگونی نہیں ہے"

ان احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ متعدی امراض اور چھوت چھات کا کوئی ثبوت نہیں ہے اس طرح یہ احادیث بھی ان احادیث کے بظاہر مخالف و متعارض ہیں مگر امام ابن القیم کی رائے کے مطابق ان میں کوئی تضاد و تعارض نہیں ہے۔ آپ نے ان کی توجیہہ میں محدث کرام کی رائے نقل کی ہے۔

وہ یہ ہے۔

"عہد جاہلیت کے لوگوں کا یہ عقیدہ تھا کہ امراض اللہ کی مرضی کے بغیر بذات خود متعدی ہوتے ہیں اور وہ امراض ایک دوسرے کو اللہ کے حکم کے بغیر لگ جاتے ہیں لہذا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس عقیدے کو باطل کرنے کے لئے جذامی (کوڑھی) کے ساتھ مل کر کھانا کھایا، اس فعل سے یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ بیماری اور شفا دینے والا صرف اللہ تعالیٰ ہے۔

پھر آپ نے جذامی کے پاس بیٹھنے سے اس لئے منع فرمایا تاکہ آپ لوگوں پر یہ واضح کر سکیں کہ اس کے قریب بیٹھنا ان اسباب سے تعلق رکھتا ہے جن سے بیماری پیدا ہو سکتی ہے لہذا جب آپ نے لوگوں کو بیمار کے قریب بیٹھنے سے منع فرمایا تھا تو آپ نے مرض کا ایک سبب بیان فرمایا اور جب آپ نے بذات خود ایسا فعل کیا تو اس سے یہ اشارہ کرنا مقصود تھا کہ اسباب کی بذات خود کوئی حیثیت نہیں ہے ان میں اللہ کے ذریعے اثر و قوت پیدا ہوتی ہے اللہ اگر چاہے تو وہ ان کے اثر اور طاقت کو سلب کر سکتا ہے اس صورت میں وہ اسباب کوئی مرض پیدا نہیں کر سکتے ہیں اور اگر چاہے تو وہ ان کی طاقت کو برقرار بھی رکھ سکتا ہے اس صورت میں وہ اپنا اثر دکھاتے ہیں"

اس کے بعد آپ نے اہل علم کی دوسری جماعت کے خیالات پیش کئے جو یوں بیان کرتے ہیں۔

"وہ احادیث جو متعدی امراض کی تردید کرتی ہیں" وہ صحیح طور پر ثابت نہیں ہوتی ہیں مثلاً حضرت ابوہریرہ کی مذکورہ بالا حدیث میں یہ مذکور ہے کہ چھوت چھات اور بدشگونی نہیں ہے' اسے آپ

پہلے روایت کرتے تھے پھر آپ کو اس کے بارے میں شک و شبہ ہوا تو اس کی روایت ترک کر دی تھی جب لوگ آکر کہنے لگے "ہم نے سنا ہے کہ آپ یہ حدیث بیان کرتے ہیں" تو انہوں نے اس حدیث کی روایت کرنے سے انکار کر دیا چنانچہ ان کے راوی ابو سلمہ فرماتے ہیں۔

" مجھے نہیں معلوم ہے کہ آیا حضرت ابو ہریرہ اسے بھول گئے تھے یا ایک حدیث نے دوسری حدیث کو منسوخ کر دیا تھا۔"

حضرت عبداللہ ابن عمر کی وہ حدیث بھی صحیح نہیں ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جذامی کا ہاتھ پکڑ کر اسے کھانے کے لئے اپنے پیالے میں شریک کر لیا تھا۔

امام ترمذی نے اپنی حدیث کے بارے میں یہ فرمایا تھا کہ یہ حدیث غریب ہے۔

انہوں نے اس حدیث کو نہ صحیح کہا ہے اور نہ حسن کہا ہے آپ فرماتے ہیں۔

" یہ ان دونوں احادیث کی حالت ہے جو احادیث نبوی سے متعارض تھیں ان میں سے ایک حدیث کی روایت کے متعلق حضرت ابو ہریرہ نے رجوع کر لیا تھا اور دوسری حدیث صحیح نہیں ہے۔"[1]

حدیث آحاد اور اہل مدینہ کا عمل

حدیث آحاد (غیر مشہور حدیث) حدیث متواتر اور حدیث مشہور کی طرح قوی اور زوردار نہیں ہے اس وجہ سے گذشتہ فقہائے کرام نے اس پر گفتگو کی ہے اس موقع پر ہم اس کی تفصیلات نہیں بیان کر سکتے کیونکہ اس طرح ہم اپنے موضوع سے ہٹ جائیں گے اس لئے ہم صرف اس سوال کا ذکر کرنے پر اکتفا کریں گے جو امام ابن القیم نے اٹھایا تھا وہ یہ ہے کہ حدیث آحاد کا اہل مدینہ کے عمل سے کیا تعلق ہے؟ آپ کی تحریروں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ باہمی تعلق تین طرح کا ہو سکتا ہے۔

۱۔ اگر اہل مدینہ کا عمل حدیث آحاد کے موافق ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں اگر یہ عمل حدیث نبوی پر مبنی ہو تو حدیث آحاد کی صحت مؤکد ہو جائے گی اور اگر یہ عمل اجتہاد پر مبنی ہو تو حدیث آحاد پر عمل کرنا قابل ترجیح ہو گا۔

۲۔ اگر اہل مدینہ کا عمل حدیث آحاد کے برخلاف ہو تو اس صورت میں اس کی دو صورتیں نکلتی ہیں اگر یہ عمل حدیث نبوی پر مبنی ہو تو اہل مدینہ کے عمل کو تسلیم کیا جائے گا اور حدیث آحاد کو رد کر دیا جائے گا لیکن اگر یہ عمل اہل مدینہ کے ذاتی اجتہاد پر مبنی ہو، تو حدیث آحاد مقبول ہو گی اور عمل اہل مدینہ کو تسلیم

---

(۱) زاد المعاد۔ ج ۳ ص ۱۴۹ – ۱۵۲ مطبعہ صبیح مصر

نہیں کیا جائے گا، البتہ وہ لوگ اس کو تسلیم کریں گے جو اس اصول کے قائل ہیں کہ اگر کسی مسئلہ پر اہل مدینہ کا اجماع ہو جائے تو وہ شرعی حجت بن جاتا ہے۔[1]

۲۔ اگر اہل مدینہ کا کوئی عمل نہ ہو تو حدیث آحاد کے موافق ہو اور نہ مخالف ہو تو اس وقت حدیث پر عمل کرنا ضروری ہے کیونکہ اس کے مخالف کوئی شرعی ثبوت نہیں ہے۔

اس تمام بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ اگر اہل مدینہ کا عمل نقل حدیث پر مبنی ہو تو تعارض و مخالفت کی صورت میں اسے حدیث آحاد (غیر مشہور) پر مقدم رکھا جائے گا اور اگر تعارض نہ ہو بلکہ موافقت ہو، تو اس حدیث کو صحیح خیال کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عمل اہل مدینہ نقل و روایت میں حدیث آحاد کے مساوی ہے اسے ترجیح اس وجہ سے حاصل ہوئی کہ اس کے نقل و روایت کرنے والے بکثرت ہیں۔ تاہم امام ابن القیمؒ کے نزدیک عمل اہل مدینہ کو ترجیح دینا عہد صحابہ تک موقوف رہے گا ان کے زمانے کے بعد اہل مدینہ کی امتیازی خصوصیت باقی نہیں رہی اس صورت میں سنت نبوی پر عمل ہو گا کیونکہ بعد کے زمانے میں عمل کا دارومدار مفتیوں کے فتووں اور امراء کے احکام پر رہ گیا تھا۔

آپ فرماتے ہیں" یہ سب کو معلوم ہے کہ خلفاء راشدین اور صحابہ کرام کے فرمانے کے بعد اہل مدینہ کے مذہبی امور وہاں کے مفتیوں، امراء اور محکمہ احتساب کے احکام کے مطابق انجام پذیر ہونے لگے تھے۔ رعایا ان کی مخالفت نہیں کرتی تھی لہذا جب مفتیان کرام کوئی فتوی صادر کرتے تھے تو حاکم وقت اس کو نافذ کرتا تھا اور محکمہ احتساب اس پر عمل کرتا تھا، یہ تمام کارروائی معمولات اور قانون شرعی کی حیثیت حاصل کر

---

[1] قاضی عبدالوہاب مالکی نے اجتہادی مسائل میں اہل مدینہ کے اجماع کے بارے میں یوں تحریر فرمایا ہے" ہمارے (مالکی) علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے اور ان کے تین گروہ ہیں۔

(۱) ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ یہ قطعاً شرعی حجت ہے بلکہ جو چیز شرعی حجت ہے، وہ یہ ہے کہ کسی حدیث و سنت نبوی کے بارے میں بطریقہ نقل ان کا اجماع ہو لہذا کسی اجتہادی مسئلہ پر ان کا متفق ہونا باعث ترجیح نہیں ہے۔

(۲) دوسرے گروہ کا یہ خیال ہے کہ یہ شرعی حجت نہیں ہے تاہم دوسرے اجتہاد پر اسے ترجیح حاصل ہے۔

(۳) تیسرے گروہ کا یہ خیال ہے کہ کسی اجتہاد پر ان کا اجماع شرعی حجت ہے تاہم ماثور احادیث پر اجماع کی طرح اس کی مخالفت حرام نہیں ہے۔

ملاحظہ ہو: اصول الفقہ از مرحوم شیخ محمد خضری ص ۳۴۴۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ بعض علماء اہل مدینہ کے اجتہاد کو شرعی حجت تسلیم کرتے ہیں تاہم یہ کمزور رائے ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اہل مدینہ کا اجماع واتفاق کسی ایسی نص شرعی کے خلاف ہو جائے جس سے وہ واقف نہ ہوں۔

لیتی تھی لہذا اگر یہ اعمال سنّت نبوی کے مخالف ہوں تو درخورِ اعتناء نہیں ہیں کیونکہ صحیح معنوں میں سنّت آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفاء اور صحابہ کا عمل ہے اس لیئے ان دونوں چیزوں کو ایک دوسرے کے ساتھ خلط ملط نہیں کرنا چاہیئے اگر وہ بھی عمل سنّت نبوی پر مبنی ہو تو ہم سختی کے ساتھ اس کے پابند ہیں اور اگر وہ سنت کے خلاف ہو تو ہم اس کے چھوڑنے میں بھی اسی قدر سخت ہیں۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ عمل اہل مدینہ بھی دو قسم کا ہے ایک قسم کا وہ عمل ہے جو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفاء اور صحابہ سے منقول ہے۔ دوسری قسم کا وہ عمل ہے جو صحابہ کرام کے زمانے کے بعد جاری ہوا اور جو مفتیوں کے فتووں پر مبنی تھا۔ دونوں قسموں میں بہت بڑا فرق ہے پہلی قسم کے مقابلے میں سنّت کو چھوڑا جا سکتا ہے لیکن اگر وہ عمل اہل مدینہ کی دوسری قسم ہے تو وہ متروک العمل ہے اس کے مقابلے میں سنّت پر (خواہ حدیث آحاد کیوں نہ ہو) عمل کیا جائے گا۔

سنّت نبوی کو خطرہ

آگے چل کر آپ بیان کرتے ہیں کہ رسم و رواج کے مطابق عمل کرنے سے سنّت کو کیا خطرے لاحق ہو سکتے ہیں کیونکہ رائج الوقت باتوں پر عمل کرنے سے سنّت کا خاتمہ ہے بلکہ لوگوں کے بعض معمولات حق و صداقت کے خلاف ہیں مگر چونکہ عوام ان سے مانوس ہیں اس لئے وہ درست سمجھے جاتے ہیں حالانکہ وہ درست نہیں ہیں اور جب غلط باتوں پر عمل ہوگا تو سنّت نبوی پر عمل کیسے ممکن ہے بالخصوص جبکہ اس سے کوئی واقف نہ ہو اور جیسا کہ عربی کی مشہور کہاوت ہے "لوگ نا واقف چیزوں کے دشمن بن جاتے ہیں" آپ فرماتے ہیں۔

- اگر سنّت نبوی پر عمل باقی نہ رہے تو ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ سنّت کا نام و نشان مٹ جائیگا بالخصوص جبکہ امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ خلاف سنّت کاموں پر عمل ہو رہا ہو۔ اور ہر زمانے میں کوئی نہ کوئی سنّت متروک ہوتی جا رہی ہو تو یہ کیسے توقع کی جا سکتی ہے کہ سنّت نبوی باقی رہے گی بلکہ جو مسنون طریقے باقی ہیں ان پر بھی کوتاہی کے ساتھ عمل ہو رہا ہے اب یہ حال ہو گیا ہے۔ کہ خلاف سنّت کاموں کو پسندیدہ سمجھا جاتا ہے۔ بلکہ معاملہ اس قدر اُلٹ گیا ہے۔ کہ اگر کوئی صحیح سنّت نبوی کے طریقے پر عمل کرے تو لوگ کہتے ہیں کہ "سنّت کو چھوڑ دیا گیا ہے۔"

اس کے بعد آپ یہ فرماتے ہیں۔ "نقل و روایت سے جو عمل ثابت ہو وہ کسی حالت میں خلاف سنّت نہیں ہو سکتا ہے۔ خلاف سنّت وہی عمل ہوتا ہے جو اجتہاد اور قیاس کا نتیجہ ہو چنانچہ آپ کے الفاظ یہ ہیں۔ یہ بات مسلّم ہے۔ کہ خلاف سنّت کام نقل و روایت کے ذریعے وجود میں نہیں آتا ہے۔ بلکہ اس کا سرچشمہ اجتہاد ہے۔ اگر کوئی اجتہاد سنّت کے خلاف ہو تو وہ رد کرنے کے قابل ہے مگر وہ عمل

جو نقل و روایت (احادیث نبوی) سے ثابت ہو، وہ صحیح سنت کے خلاف نہیں ہو سکتا۔[1]

امام ابن القیمؒ اور اجماع

امام احمد بن حنبل نے اجماع کے اصول کو تسلیم کیا ہے مگر ان کی رائے میں اجماع کو صحیح طریقے سے معلوم کرنا بہت مشکل ہے۔ اجماعی مسئلہ کے بارے میں کوئی شخص زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتا ہے، کہ "مجھے اس مسئلہ کا کوئی مخالف معلوم نہیں ہے۔" مگر علم نہ ہونے سے یہ نہیں ثابت ہوتا ہے۔ کہ حقیقت میں اس کا کوئی مخالف نہیں ہے۔ اس لئے یقینی طور پر یہ دعویٰ کرنا ممکن نہیں ہے۔ کہ "یہ مسئلہ اجماعی ہے۔ یہی وجہ ہے۔ کہ ان کے صاحبزادے عبد اللہ ان کا یہ قول نقل کرتے ہیں۔

"جو کوئی اجماع کا دعویٰ کرے وہ جھوٹا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ لوگوں میں اختلاف ہو"۔[2]

امام ابن القیمؒ بھی امام احمد کی تائید کرتے ہیں۔ اور اجماع کے علم کو مشکل سمجھتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں:۔" ایک مجتہد کے لئے یہ آسان ہے کہ وہ قرآن و سنت کے مسائل و احکام سے بخوبی واقف ہو جائے مگر اس کے لئے یہ مشکل ہے۔ کہ وہ یہ معلوم کرے کہ کس مسئلہ پر مشرق و مغرب کے لوگوں کا اتفاق ہو گیا ہے۔ یہ کام اگر ناممکن نہ ہو۔ تو بہت مشکل اور پیچیدہ ضرور ہے۔ البتہ اسلام کے بنیادی اور ضروری مسائل کے بارے میں متفقہ فیصلہ معلوم کیا جا سکتا ہے۔"

اجماع کا مفہوم اس تحریر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک اجماع کا مفہوم یہ ہے کہ مخالف کا علم نہ ہو۔ امام احمد صرف اسی مسئلہ میں اجماع کے قائل ہیں جس کے بارے میں کتاب و سنت کا کوئی صریح حکم نہ ہو۔ اس طرح ان کے نزدیک اجماع کا درجہ کتاب و سنت کے بعد ہے۔ اور یہی رائے امام شافعی کی بھی ہے یعنی امام احمد اور ان کے استاد امام شافعی شرعی نصوص کو اجماع پر مقدم سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ امام ابن القیمؒ فرماتے ہیں۔" وہ (امام احمد) صحیح حدیث پر کسی قول، رائے اور عمل کو مقدم نہیں کرتے تھے اور نہ وہ نامعلوم غیر اختلافی مسائل کو جسے لوگ "اجماع" کے نام سے موسوم کرتے ہیں اس پر مقدم سمجھتے ہیں۔ حالانکہ بعض لوگ اسے صحیح حدیث پر فوقیت دیتے ہیں۔ مگر امام احمد نے اس قسم کے اجماع کی تکذیب کی ہے۔ اور اسے مسلم الثبوت حدیث پر کسی

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳ ص ۵ ۔

[2] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۴۴ ۔ ۲۴۵ ۔

حالت میں مقدّم نہیں سمجھا ہے۔ بلکہ امام شافعیؒ نے بھی اپنے "رسالۂ جدیدہ" میں یہ تصریح کی ہے کہ وہ مسائل جن کے بارے میں اختلاف کا علم نہ ہوسکے۔ انھیں اجماع پر مبنی نہیں کیا جائے گا۔ ان کے الفاظ یہ ہیں: "جس کے بارے میں اختلاف کا علم نہ ہو وہ اجماع نہیں ہے۔"

عبد اللہ بن احمد بن حنبل فرماتے ہیں:۔ "میں نے اپنے والد محترم کو یہ فرماتے سنا ہے۔" اس بارے میں جو کوئی اجماع کا دعویٰ کرے وہ جھوٹا ہے۔ ممکن ہے۔ کہ لوگوں کا اس میں اختلاف ہو اور اس کی اطلاع اس کو نہ ملی ہو۔ ایسی حالت میں یہ کہنا چاہیئے "ہمیں لوگوں کے اختلاف کا علم نہیں ہے" محدثین اور امام احمد کے نزدیک رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی احادیث کو اس قدر فوقیت حاصل ہے کہ وہ ایسے موہوم اجماع کو جس سے مراد نامعلوم غیر اختلافی مسائل ہوں، ان پر مقدّم نہیں کرسکتے۔ اور اگر ایسا کیا جائے تو شرعی نصوص بیکار ہو جائیں۔ ؎۱

ایک، دوسرے مقام پر آپ فرماتے ہیں۔ "علمائے اسلام ہمیشہ کتاب اللہ کو سنّت پر اور سنّت کو اجماع پر مقدّم کرتے چلے آئے ہیں۔ انھوں نے اجماع کو تیسرا درجہ دیا ہے۔ چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں: "شرعی حجّت کتاب اللہ۔ سنّت نبوی اور ائمۂ کرام کا اتّفاق ہے۔"

انھوں نے ایک کتاب "اختلاف مع مالک" میں یہ تحریر کیا ہے: "علم کے کئی درجے ہیں سب سے پہلے کتاب اللہ ہے۔ دوسرے درجے پر سنّت ہے اور جس چیز کے بارے میں کتاب و سنّت کا حکم نہ ہو اس کے لئے اجماع کا درجہ ہے۔ ؎۲

ان بیانات سے چند باتیں ثابت ہوئیں :۔

۱۔ امام احمد اجماع کو قابل عمل سمجھتے ہیں۔ انھوں نے اس کا نام "مخالف کا علم نہ ہونا" رکھا ہے۔ وہ ازراہ احتیاط و تقویٰ اسے اجماع کے نام موسوم نہیں کرتے تھے کیونکہ اجماع کا علم ہونا بہت مشکل ہے۔

۲۔ انھوں نے اس کا درجہ کتاب و سنّت کے بعد مقرّر کیا تھا۔ ان سے پہلے ان کے اُستاد امام شافعی بھی اس کے قائل تھے۔

۳۔ امام ابن القیمؒ بھی اجماع کو تسلیم کرتے ہیں۔ اور اس کو یہی درجہ دیتے ہیں۔ آپ کے نزدیک بھی اجماع کا مفہوم یہی ہے کہ مخالف کا علم نہ ہو اور آپ بھی یہ خیال کرتے ہیں کہ اجماع کا یہ مفہوم کہ "مسلمانوں کے تمام مجتہدین کسی حکم پر متفق ہو جائیں۔" تقریباً ناممکن ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ نے امام احمد اور امام شافعی کی رائے کو بیان کرنے کے بعد

؎۱، ؎۲ اعلام الموقعین ۔ج ۱ ص ۳۲، ۳۳۔

اسے پسند فرمایا۔ اور اس کی تردید نہیں کی ہے اگر آپ ان دونوں کے مخالف ہوتے، تو اپنی معمول اور عادت کے مطابق ان کی تردید کرتے۔

اجماع کے دو درجے

حنبلی فقہ سے یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ امام احمدؒ کے نزدیک اجماع کے دو درجے ہیں:۔

۱۔ ان مسائل میں جو صحابہ کرام کے سامنے غور و فکر کے لئے پیش ہوئے۔ تبادلۂ خیال کے بعد وہ کوئی خاص رائے پر متفق ہوئے ہوں۔ نیز اصول فرائض میں ان لوگوں کا جو اجماع ہوا ہو کہ یہ دونوں چیزیں قابل تسلیم اور قوی شرعی حجّت ہیں کوئی صحیح حدیث ان کے مخالف نہیں ہوسکتی کیونکہ صحابہ سنّت رسول کے راوی ہیں اس لئے صحیح حدیث کے خلاف ان کا اجماع اور اتّفاق رائے ممکن نہیں ہے۔ اگر ان کے اجماع کے برخلاف ان کے زمانے کے بعد کوئی روایت مذکور ہو تو وہ شاذ ہے کیونکہ اس کے خلاف زبردست دلیل موجود ہے۔

۲۔ اجماع کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ کوئی رائے مشہور ہو جائے اور اس کے مخالف کا علم نہ ہو۔ ایسا درجۂ اجماع صحیح حدیث سے کمتر ہے۔ مگر اس کا مرتبہ قیاس سے بلند ہے۔ ایسی صورت میں اگر کسی مخالف مجتہد کا پتہ چل جائے۔ تو اجماع جاتا رہے گا۔ اس طرح اگر اس کے مخالف کی کوئی حدیث مل جائے تو یہ اجماع بدرجۂ اوّل باطل ہو جائے گا۔[۱]

ابن تیمیہ اور اجماع

اس کی تائید امام ابن تیمیہ بھی اس طرح کرتے ہیں۔ "اجماع صحیح طور پر صحابۂ کرام کے زمانہ میں ہوا تھا۔ صحابہ کے زمانے کے بعد کے اجماع کا علم ہونا بہت مشکل ہے اس لئے اہل علم کا ایسے اجماع کے بارے میں اختلاف رہا ہے جو صحابۂ کرام کے عہد کے بعد ہوئے ہوں اور اس کے مسائل کے بارے میں بھی اختلاف رہا ہے۔ مثلاً کسی صحابی کے دو قول میں سے کسی ایک قول پر تابعین کا اجماع ہوا ہو۔ اسی طرح (ایسے اجماع کا علم بھی نہیں ہے) جس میں کسی نے اختلاف نہ کیا ہو۔ یہی حال اجماع سکوتی وغیرہ کا ہے"۔[۲]

امام ابن تیمیہ کے خیال میں صحیح اجماع صحابۂ کرام کا اجماع ہے۔ کیونکہ وہ اپنے زمانے میں دور دراز کے مختلف شہروں میں منتشر نہیں ہوئے تھے۔ مگر ان کے بعد کا پتہ چلانا بہت مشکل ہے۔ کیونکہ علماء مختلف علاقوں میں منتشر ہو گئے تھے اور ان کی تعداد بھی بہت زیادہ ہو گئی تھی۔

اجماع شرعی حجّت ہے

بہر حال جو کوئی امام ابن القیمؒ کی تحریروں کا بغور مطالعہ کرے تو

[۱] ابن حنبل از ابو زہرہ ص ۲۶۷ - ۲۶۸ -
[۲] ابن تیمیہ از ابو زہرہ ص ۴۶۹ -

اسے معلوم ہو جائے گا کہ آپ نے متعدد مقامات پر اجماع کو شرعی حجت تسلیم کیا ہے اور اس کو قابل عمل ٹھہرایا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ آپ نے مندرجہ ذیل حیلوں کی تردید میں کتاب و سنت کے ساتھ اجماع کو شرعی حجت کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے۔ ایک شرعی حیلہ اس طرح بیان کیا گیا ہے۔

"اگر کوئی اپنی ساس کو قتل کر دے اور وہ قصاص سے بچنا چاہے تو اس کا حیلہ یہ بیان کیا گیا ہے۔ کہ وہ اپنی بیوی کو قتل کر دے جس سے اس کا فرزند ہو اس طرح اس پر سے قصاص ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ اپنی والدہ کے قتل کے بعد اس کا فرزند اس کا ولی ہو گا اور وہ اپنے والد سے قصاص نہیں لے سکے گا"

اس حیلہ پر اعتراض کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں:

"کتاب و سنت۔ اجماع اور عدل و انصاف کے اصولوں سے یہ کہیں ثابت نہیں ہے۔ کہ لڑکا اپنے والد سے کسی دوسرے کا قصاص نہیں لے سکتا ہے۔" [۱]

اسی طرح آپ نے دوسرے حیلے کی تردید میں بھی ایسے ہی الفاظ تحریر کئے ہیں۔ وہ حیلہ یہ ہے:

"اگر کوئی عورت نکاح فسخ کرانے کے لئے اپنے شوہر کے بیٹے سے ناجائز تعلقات قائم کرے تو وہ نکاح فسخ ہو جائے گا"

اس کی تردید کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں: "نکاح حرام ہونے کے لئے کسی دلیل شرعی کی ضرورت ہے مگر کتاب و سنت اجماع اور صحیح قیاس سے اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔" [۲]

احکام میں اجماع کی مثالیں

مندرجہ ذیل شرعی احکام میں آپ نے اجماع کو تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں: "ایسا قیاس جس پر علماء کا اجماع ہے یہ ہے کہ جس طرح قرآن کریم میں شکاری کتوں کے ذریعے شکار کرنا جائز قرار دیا گیا ہے۔ اس طرح کتے کے علاوہ دیگر شکاری جانوروں کے ذریعے شکار کرنا بھی جائز ہے۔ قرآن کریم میں محصنات (پاکدامن عورتوں) پر جھوٹی تہمت لگانے پر حد شرعی قائم کی گئی ہے۔ اس پر قیاس کر کے یہ اجماع کیا گیا ہے۔ کہ اس میں پاک دامن مرد بھی شامل ہیں۔ ایسے ہی قرآن کریم میں یہ مذکور ہے: "اگر یہ (کنیزیں) بدکاری کا ارتکاب کریں تو ان کے لئے آزاد عورتوں کی نصف سزا مقرر ہے" اس آیت کریمہ پر اجماعی طور پر یہ قیاس کیا گیا ہے کہ اس میں غلام بھی شامل ہے۔ نیز اس مسئلہ پر بھی اجماع ہے کہ دو بہنوں پر قیاس کر کے دو بیٹیوں کو بھی دو تہائی ورثہ ملے گا۔" [۳]

ابوزھرہ کے خیالات

مذکورہ بالا مسائل میں آپ نے اجماع کو شرعی حجت تسلیم کیا ہے۔ اس میں غیر مذکور مسئلہ کو شرعی نص پر قیاس کر کے اجماع کو اختیار کیا گیا ہے۔ مگر

---

[۱] و [۲] اعلام الموقعین ج ۳۔ ص ۱۹۳۔ [۳] زاد المعاد ج ۱ ص ۲۴۷

ہمارے استاد محمد ابو زھرہ یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ مذکورہ بالا مسائل میں قیاس کی بنیاد پر اجماع ہے آپ فرماتے ہیں:

"میں مذکورہ بالا چار مسائل پر اجماع کے انعقاد کو تسلیم کرتا ہوں مگر اس کی بنیاد نص شرعی ہے، قیاس نہیں ہے۔ مثلاً شکاری جانوروں کے شکار کے سلسلے میں قرآن کریم میں "مکلّبین" کا لفظ مذکور ہے۔ جو کلب سے ماخوذ ہے۔ لغت میں ہر درندے پر کلب کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اس لئے اس لفظ میں تمام شکاری جانور شامل ہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ کسی کے لئے یہ بد دعا کی تھی:

"اے خدا تو اس پر اپنے درندوں میں سے کسی کلب (یعنی درندے) کو مسلط کر۔" (حدیث)

اس شخص کو ایک شیر نے قتل کیا تھا۔ تو لوگوں نے یہ یقین کر لیا کہ یہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بد دعا کا نتیجہ تھا۔ (لہذا درندے کے معنی میں کلب کا استعمال درست ہے)

اسی طرح دوسرے اور تیسرے مسئلوں میں پاکدامن عورتوں اور کنیزوں کے الفاظ میں، پاکدامن مرد اور غلام شامل ہیں۔ کیونکہ سزا دینے سے مونث کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ (بلکہ سزا برے فعل پر دی جا رہی ہے۔ اس لئے نص شرعی کے عام محاورے اور مفہوم کے مطابق اجماع منعقد ہوا) چوتھا مسئلہ بھی ایسا ہی ہے کیونکہ دو بیٹیوں کو دو تہائی حصہ نص شرعی کی بدولت حاصل ہوا۔ اس میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے۔ کیونکہ جب دونوں بہنیں، جو قرابت میں دو بیٹیوں سے کمتر ہیں۔ دو تہائی حصہ لے سکتی ہیں۔ تو دو بیٹیاں بدرجۂ اولٰی اس کی حقدار ہیں۔ یہ مفہوم بھی نص شرعی سے ماخوذ ہے اور یہ قیاس نہیں کہلایا جا سکتا ہے۔[1]

امام ابن القیمؒ اور فتویٰ صحابی

صحابۂ کرام کے فتوے گوناگوں نوعیت کے ہیں۔ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بعض فتوے دیا کرتے تھے اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے فتووں کی تائید فرمائی تھی۔ اسی طرح آپ کی تائید اور موافقت کی وجہ سے ایسے فتوے نص شرعی ہیں۔ یعنی وہ سنت نبویؐ میں شامل ہیں۔ کیونکہ آپ کی زندگی میں کسی کو حق تشریع حاصل نہ تھا۔ اس لئے ان کے فتوے کو آپ کا حکم سمجھنا چاہئے۔

---

[1] ابن تیمیہ از ابو زھرہ۔ ص۔ ۴۶۸

ایسے فتووں کی ایک مثال حضرت علی بن ابی طالب کا وہ فتویٰ ہے جو انھوں نے ان چار افراد کے بارے میں دیا تھا جو کنوئیں میں گر کر ایک دوسرے کے ساتھ لٹک گئے تھے۔ اور سب کے سب ہلاک ہو گئے تھے۔ ان کے بارے میں امام ابن القیم فرماتے ہیں :۔

"امام احمد اور بزار وغیرہ نے بیان کیا ہے۔ کہ ایک جماعت نے یمن میں ایک کنواں کھودا اس میں ایک آدمی گر گیا۔ وہ دوسرے کے ساتھ لٹک گیا۔ اور دوسرا، تیسرے کے ساتھ اور تیسرا چوتھے کے ساتھ لٹک گیا۔ اس طرح سب کے سب گر کر مر گئے۔ ان کے وارثوں نے یہ مقدمہ حضرت علیؓ کے سامنے پیش کیا تو آپ نے فرمایا: "جو لوگ کنوئیں پر موجود تھے انھیں حاضر کرو" (جب سب آگئے تو) آپ نے پہلے شخص کے لئے چوتھائی دیت دینے کا حکم دیا۔ کیونکہ جس وقت وہ ہلاک ہوا تھا تو اس پر تین افراد تھے۔ دوسرے کے لئے آپ نے تہائی دیت دینے کا حکم دیا۔ کیونکہ وہ جب ہلاک ہوا تھا۔ تو اس کے اوپر دو افراد تھے۔ تیسرے کیلئے آپ نے نصف دیت کا حکم دیا کیونکہ اس کی ہلاکت کے وقت اس کے اوپر ایک آدمی تھا۔ چوتھے کے لئے آپ نے پوری دیت دینے کا حکم دیا۔ آئندہ سال جب یہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور انھوں نے یہ واقعہ سنایا تو آپ نے فرمایا (حضرت) علی نے جو فیصلہ کیا تھا۔ وہ درست ہے۔ [1]

جب حضرت علی رضی اللہ عنہ یمن میں تھے، تو ان کے پاس تین آدمی آئے جو ایک لڑکے کے بارے میں جھگڑ رہے تھے۔ ہر ایک یہ کہتا تھا "یہ میرا فرزند ہے"۔ اس پر حضرت علی نے قرعہ اندازی کی اور جس کے نام پر قرعہ نکلا لڑکا اس کے حوالے کر دیا۔ اور اسے حکم دیا کہ وہ ان دونوں شخصوں کو دو تہائی دیت دے۔ جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یہ اطلاع پہونچی تو آپ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فیصلے پر خوب ہنسے۔ [2]

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف صحابۂ کرام کے فتووں کی تائید کی بلکہ خود اپنے ذاتی مخصوص معاملات میں ان کے ذاتی اجتہاد کی حمایت بھی کی، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک دفعہ دو صحابی سفر کے لئے نکلے راستے میں نماز کا وقت آگیا۔ اس وقت ان کے پاس پانی نہیں تھا تو انھوں نے پانی کے بغیر نماز پڑھ لی۔ پھر جبکہ ابھی نماز کا وقت باقی تھا، انھیں پانی مل گیا۔ تو ایک صحابی نے نماز لوٹائی۔ مگر دوسرے صحابی نے نماز نہیں لوٹائی۔ (جب آپ کو اس کی اطلاع ملی تو) آپ نے دونوں کے فعل کو درست قرار دیا اور جس نے نماز نہیں لوٹائی تھی اس سے آپ نے فرمایا "تم نے مسنون طریقے سے کام کیا تمہاری نماز ہو گئی"۔ دوسرے سے آپ نے فرمایا: "تمہیں دوگنا ثواب ملے گا"۔ [3]

---

[1] زاد المعاد۔ ج ۳۔ ص ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ [2] و [3] اعلام الموقعین۔ ج ۱ ص ۲۴۵

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد صحابۂ کرام نے جو فتوے دئے تھے۔ وہ بھی اسلامی تشریع کے اصولوں پر مبنی ہیں۔ اکثر فقہائے کرام نے انھیں تسلیم کیا ہے اور بہت کم لوگ ایسے ہیں جنھوں نے انھیں شرعی اصول کی حیثیت سے تسلیم نہیں کیا ہے۔ ان میں شوکانی اور امام غزالی نمایاں ہیں۔ مگر امام ابن القیمؒ ان فقہائے کرام میں سے تھے۔ جو ان کے فتوؤں کو تسلیم کرتے تھے۔ ان کی تفصیل آگے چل کر آئے گی۔

صحابۂ کرام کا درجۂ اجتہاد

امام ابن القیمؒ کے نزدیک صحابۂ کرام (شرعی معاملات میں) تمام مسلمانوں سے زیادہ صاحب بصیرت، فقیہہ اور روشن دماغ تھے۔ کیونکہ انھوں نے قرآن کریم کو نازل ہوتے دیکھا تھا اور وہ صاحب شریعت کے مقاصد سے بخوبی واقف تھے۔ اس لئے وہ ان کی رائے کو ترجیح دیتے تھے۔ اس معاملے میں کوئی دوسرا ان کے ہم پلّہ نہیں ہے۔ اور نہ ان کے قریب پہنچ سکتا ہے۔ ان کی تشریعی صلاحیتوں کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ ان کی رائے کی حمایت میں خود قرآن کریم کی آیات نازل ہوئیں جیسا کہ آپ فرماتے ہیں۔

فاروقی اجتہاد کی تائید قرآنی

"مقصد یہ ہے کہ صحابۂ کرام کے بعد کوئی شخص ایسا نہیں ہے جو ان کے اجتہاد ورائے میں ان کی برابری کر سکے۔ کون ان کے ہم پلّہ ہو سکتا ہے۔ جبکہ صحابۂ کرام کی یہ حالت تھی۔ کہ ان میں سے کوئی اپنی ذاتی رائے بیان کرے تو ان کی حمایت میں قرآن کریم نازل ہوتا تھا۔ مثلاً حضرت عمرؓ کی جنگ بدر کے قیدیوں کے بارے میں یہ رائے تھی۔ کہ ان کی گردنیں اڑا دی جائیں تو خدا کی وحی نازل ہوئی اور اس میں آپ کی رائے کی حمایت کی گئی تھی۔ اسی طرح آپ یہ چاہتے تھے۔ کہ مقام ابراہیم کو مصلّی بنایا جائے۔ لہٰذا اس کی تائید میں قرآن نازل ہوا۔ ایسا ہی ایک واقعہ یہ بھی ہے کہ جب ازواج مطہرات نے متحد ہو کر کچھ مطالبہ کیا تو آپ نے ان سے فرمایا: "ممکن ہے کہ اگر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمہیں طلاق دیدیں تو پروردگار تمہارے بدلے میں تم سے بہتر مسلمان اور مومن عورتیں عطا فرمائے۔" اس کے بعد قرآن کریم میں بعینہٖ وہی الفاظ آپ کی تائید میں نازل ہوئے۔

جب (منافقوں کا سردار) عبداللہ بن اُبیؒ فوت ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس پر نماز پڑھنے کے لئے کھڑے ہوئے، اس پر حضرت عمرؓ نے کھڑے ہو کر عرض کیا: "یا رسول اللہ! یہ منافق ہے۔" تاہم آپ نے اس پر نماز پڑھ لی تو اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

"ان (منافقوں) میں سے اگر کوئی مر جائے تو تم ان پر ہرگز نماز نہ پڑھو۔ اور نہ ان کی قبر پہ کھڑے رہو۔"

حضرت ابن مسعود کا اجتہاد

ایک دفعہ لوگ حضرت عبداللہ بن مسعود کے پاس گئے اور انھوں نے متوفّٰی عورت کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: "میں اس کے بارے میں اپنی رائے بیان کرتا ہوں اگر یہ غلط ہے تو اس میں میرا اور شیطان کا قصور ہے۔ اللہ اور اس کے رسول اس سے بری الذمّہ ہیں۔ میری رائے میں اسے دیگر خواتین کے برابر مہر ملنا چاہیئے، نہ کم ہو اور نہ زیادہ ہو۔ وہ میراث کی حقدار ہے اور اس پر عدّت واجب ہے"

اس کے بعد قبیلہ اشجع کے لوگ کھڑے ہو کر کہنے لگے: "ہم گواہی دیتے ہیں کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ہمارے قبیلہ کی ایک عورت کے بارے میں جس کا نام بروع بنت واشق ہے، وہی فیصلہ کیا تھا۔ جو آپ نے فیصلہ کیا ہے" یہ سن کر حضرت عبداللہ بن مسعود اس قدر خوش ہوئے کہ اسلام لانے کے بعد آپ اس قدر مسرور نہیں ہوئے تھے"

لہٰذا جن صحابیوں کی رائے اس درجے کی ہو۔ ان کی رائے اور ان کا ذاتی اجتہاد ہماری رائے اور اجتہاد سے بہر حال بہتر ہے" [1]

اس سے ثابت ہوا کہ امام ابن القیمؒ صحابی کے قول اور ان کے فتوے کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ اور ان کی رائے کو دوسرے علماء کی رائے سے بہتر سمجھتے ہیں۔ کیونکہ انھیں شرعی معلومات حاصل کرنے کے جو کثیر ذرائع میسّر تھے، وہ دوسرے لوگوں کو میسّر نہیں ہو سکے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی شرعی بصیرت اس قدر پختہ ہو گئی تھی، کہ قرآن کریم بھی ان کی ہمنوائی کرتا تھا۔ اور سنّت نبویؐ بھی ان کی تائید کرتی تھی۔ جیسا کہ گذشتہ مثالوں سے واضح ہے۔ چونکہ آپ صحابہؓ کرام رضؓ کے فتووں کو تسلیم کرتے تھے، اس لئے ان کو ثابت کرنے کے لئے آپ نے متعدّد دلائل پیش کئے جن میں چند دلائل کا ذکر کیا جاتا ہے۔

قول صحابی کی حجیت کے دلائل

۱۔ آپ نے سب سے پہلے ان کے اقوال کی حجیت کو ثابت کرنے کے لئے قرآن کریم کی یہ آیت تحریر کی ہے:

"مہاجرین اور انصار میں سے جو لوگ سب سے پہلے مسلمان ہوئے اور ان کے بعد جو لوگ خلوص دل کے ساتھ ان کی اتباع کرتے ہوئے مسلمان ہوئے، اللہ ان سب سے خوش ہے۔ اور وہ بھی اللہ سے خوش ہیں۔ اللہ نے ان کے لئے بہشت مقرر کی جس کے نیچے نہریں بہتی ہیں۔ وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے۔ یہ بہت بڑی

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۹۱ - ۹۲ -

کامیابی ہے " آپ فرماتے ہیں :" اس آیت سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی تعریف کی ہے۔ جنھوں نے ان صحابۂ کرام کا اتباع کیا۔ اگر وہ کوئی بات کہیں اور کوئی شخص اس کی صحت معلوم کرنے سے پیشتر ان کی اتباع کرے تو اسے ان کا متبع کہا جائے گا۔ اس لئے ضروری ہے کہ ان کے اتباع پر اس کی تعریف کی جائے اور وہ خدا کی رضامندی کا مستحق بنے۔ اگر ان کی اتباع تقلید محض ہوتی۔ جیسا کہ مفتیوں کی تقلید کی جاتی ہے۔ تو ان کی پیروی کرنے والے خدا کی رضامندی کے مستحق نہ ہوتے۔ بجز اس صورت کے کہ وہ عامی ہوں کیونکہ اس وقت مجتہد علماء کو ان کی اتباع کرنی جائز نہیں ہے۔

۲۔ متعدد روایتوں سے یہ حدیث نبوی مذکور ہے کہ آپ نے فرمایا:۔" بہترین زمانہ وہ ہے جس میں میں موجود ہوں۔ اس کے بعد وہ لوگ ہیں جو میرے زمانے کے بعد ہوں، اس کے بعد وہ لوگ ہیں۔ جو اس کے بعد کے زمانے میں آئے ہوں "

۳۔ حضرت عبد اللہ بن ابو یزید فرماتے ہیں :" حضرت ابن عباسؓ میں سے جب کوئی بات پوچھی جاتی تھی۔ تو اگر وہ بات قرآن و سنّت میں ہوتی تھی۔ تو آپ اس کے مطابق جواب دیتے تھے۔ ورنہ وہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے قول کے مطابق جواب دیتے تھے۔ اگر ان کا قول نہیں ملتا تھا۔ تو وہ اپنی رائے کے مطابق جواب دیتے تھے۔

۴۔ حضرت ابوذر فرماتے ہیں :" ایک نوجوان حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس سے گذرا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا :" کیا خوب نوجوان ہے " میں اس نوجوان کے پیچھے ہولیا۔ اور اس سے کہا :" اے نوجوان ! تم میرے لئے استغفار کرو " وہ بولا :" اے ابوذر ! میں آپ کے لئے استغفار کروں ؟ آپ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کے صحابی ہیں " میں نے پھر کہا :" تم میرے لئے استغفار کرو " وہ بولا :۔" پہلے آپ مجھے اصل واقعہ بتائیے " میں نے کہا :۔" تم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس سے گذرے تھے تو انھوں نے فرمایا تھا :" کیا خوب نوجوان ہے۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کو یہ فرماتے سُنا ہے۔

" اللہ نے (حضرت) عمر کے دل و زبان پر حق و صداقت کو قائم رکھا ہے۔ اس لئے میں تمہیں بہت نیک مانتا ہوں "

مذکورہ بالا شرعی نصوص کی بنیاد پر آپ یہ ثابت کرتے ہیں کہ صحابۂ کرامؓ کا زمانہ بہترین زمانہ تھا۔ جب وہ بہترین زمانے میں تھے۔ تو ضرور حق و صداقت ان کے ساتھ ہوگا۔ دوسروں کے ساتھ نہیں ہوگا۔ جب حضرت ابن عباسؓ جیسے جلیل القدر صحابی حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے فتووں کی طرف رجوع کرتے ہوں تو دوسرے لوگوں کو بدرجۂ اولیٰ صحابۂ کرام کا اتباع کرنا چاہیئے۔ بالخصوص جبکہ آخری حدیث سے

یہ واضح ہوتا ہو۔ کہ اللہ تعالیٰ نے (حضرت) عمر کے دل و زبان پر حق و صداقت کو قائم رکھا ہے۔ ایسی صورت میں ان کی اتباع واجب ہے۔ تاہم یہ حقیقت ہے کہ مذکورہ بالا آیت تمام صحابہ کے بارے میں نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں صرف ان سابقین مہاجر و انصار صحابہ اور ان کے متبعین کا ذکر کیا گیا ہے لہٰذا یہ آیت صرف مہاجرین و انصار صحابہ کے لئے دلیل بن سکتی ہے۔ اس طرح حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔ کہ تمام صحابیوں کے فتوے شرعی حجت ہیں۔ کیونکہ اس میں صاف طور پر بیان کیا گیا ہے۔ کہ وہ صحابہ میں سے صرف حضرات ابو بکرؓ و عمرؓ کے فتووں پر عمل کرتے تھے ورنہ وہ اپنی ذاتی رائے سے فتویٰ دیا کرتے تھے۔ لہٰذا یہ روایت بھی تمام صحابہ کے فتووں کے لئے دلیل نہیں بن سکتی ہے۔ [1]

عقلی دلیل

آپ نے قول صحابی کی حجیت کے لئے ایک عقلی دلیل بھی بیان کی ہے۔ فرماتے ہیں:۔

"جب کوئی صحابی فتویٰ دے تو چھ اسباب میں سے ایک سبب ضرور اس میں موجود ہوگا وہ اسباب و وجوہات یہ ہیں:۔

۱۔ صحابی نے وہ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہوگا۔

۲۔ وہ قول انھوں نے اس شخص سے سُنا ہو جس نے بذات خود وہ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہو۔

۳۔ انھوں نے وہ بات کتاب اللہ کی کسی ایسی آیت سے سمجھی ہو جس کا مفہوم ہم پر پوشیدہ رہ گیا ہو۔

۴۔ وہ قول ایسا ہو جس پر ان کی بڑی جماعت کا اتفاق ہو مگر ہمارے پاس صرف ان کے مفتی کا فیصلہ منقول ہو کر آیا ہو۔

۵۔ صحابی کو شریعت کی لغت اور الفاظ کے مفہوم کا ہم سے زیادہ علم ہو یا ان شرعی احکام کا ایسے حالات و قرائن اور دیگر ایسے متفرق و مجموعی امور سے تعلق ہو جن کو انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طویل صحبت میں رہ کر آپ کے افعال و اعمال کا مشاہدہ کر کے اور آپ کے احوال و

---

[1] ملاحظہ ہو "اصول فقہ" از خضری۔ ص ۲۴۴ اس میں ہماری تائید میں یہ مذکور ہے۔ "حق بات یہ ہے کہ انھوں نے اس کو (قول صحابی) شرعی حجت بنانے کے لئے جو دلائل پیش کئے ہیں ان سے یقین تو درکنار ظن غالب کا ثبوت بھی نہیں ملتا ہے۔ اس لئے امام غزالی کا یہ قول وزن دار ہے کہ شرعی حجت وہی ہے جس کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے ملے۔"

سیرت سے متاثر ہوکر، اور آپ کے اقوال کو سن کر حاصل کیا ہو۔ اور اس طرح انھیں آپ کے مقاصد کو معلوم کرنے اور وحی محمدی کی تفسیر و تشریح کے سمجھنے کا براہ راست موقع ملا ہو۔ اس لئے انھوں نے وہ باتیں سیکھیں جو ہم نہ سیکھ سکے اور نہ سمجھ سکے، لہٰذا ان پانچ وجوہات کی بنا پر صحابی کا فتویٰ قابل اتباع ہے یہ بھی ممکن ہے کہ صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کے مقصد کے مطابق کوئی قول نہ سمجھا ہو۔ اور اس کے سمجھنے میں غلطی کی ہو۔ اور شارع علیہ السلام کا مفہوم اس سے مختلف ہو، جو انھوں نے سمجھا ہو ایسی صورت میں صحابی کا قول شرعی حجت نہیں بن سکتا۔

بہرحال یہ قطعی طور پر واضح ہے کہ مذکورہ بالا پانچ وجوہات چھٹی وجہ پر غالب ہیں۔ اس طرح ہم قولِ صحابی سے جو علم حاصل کریں گے اس کا مدار ظن غالب پر ہے۔ اور اس کی وجہ سے ہم یہ معلوم کرسکیں گے۔ کہ مخالف کا قول صحیح نہیں ہے۔ اور عمل کرنے کے لئے ظن غالب کا علم کافی ہے۔ [1]

اجماعِ سکوتی اگر صحابی کے فتووں کا کوئی مخالف معلوم نہ ہو تو امام ابن القیمؒ امام احمد کی اتباع کرتے ہوئے اسے قوی شرعی حجت تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ آپ امام احمد بن حنبل کے اصولوں کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"جب کسی صحابی کا کوئی ایسا فتویٰ مل جائے جس کا کوئی مخالف معلوم نہ ہو تو وہ اسے چھوڑ کر کسی دوسرے کی طرف رجوع نہیں کرتے تھے۔ اس کو وہ اجماع بھی نہیں کہتے تھے۔ بلکہ الفاظ میں احتیاط کرتے ہوئے۔ یہ فرمایا کرتے تھے۔" مجھے کسی ایسی بات کا علم نہیں ہے۔ جو اس کو نظرانداز کرسکے۔ بہرحال جب امام احمد کو صحابہ کا ایسا کوئی قول مل جاتا تھا۔ تو وہ کسی دوسرے کے عمل۔ رائے اور قیاس کو اس پر مقدّم نہیں کرتے تھے۔" [2]

اس سے یہ واضح ہوا کہ امام احمدؒ صحابی کے اس فتوے کو تسلیم کرتے تھے۔ جس کی مخالفت کا انھیں علم نہ ہو۔ ابن القیمؒ بھی انہی کی راہ پر گامزن ہیں۔ آپ اس فتوے کو جس کے خلاف کوئی دوسرا صحابی نہ ہو۔ حجت شرعیہ تسلیم کرتے ہیں۔ خواہ وہ مشہور ہو یا مشہور نہ ہو۔ جیساکہ آپ فرماتے ہیں:۔ [3]

"اگر ایک صحابی کا قول دوسرے صحابی کے قول کے مخالف نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو اس کا قول صحابہ میں مشہور ہوگا یا نہیں ہوگا۔ اگر صحابۂ کرام میں اس کا فتویٰ مشہور و مسلّم ہو تو عام فقہائے کرام کے نزدیک سے اجماع کہا جائے گا۔ اور وہ شرعی حجت ہوگا۔ اگر عام صحابہ میں اس کی

---

[1] ملاحظہ ہو اعلام الموقعین جلد ۳ اس میں ص ۱۸۱ سے ۲۰۴ صفحات تک آپ کو مفصل دلائل ملیں گے۔

[2] اعلام الموقعین ۱/ ۳۳۔ ۳۴۔ [3] اعلام الموقعین ۳/ ۳۷۹۔

شہرت نہ ہو یا اس کی شہرت کے بارے میں کوئی علم نہ ہو تو اس کے بارے میں لوگوں کا اختلاف ہے کہ آیا یہ قول بھی شرعی حجت ہے یا نہیں؛ تاہم جمہور علماء کا فیصلہ یہ ہے کہ یہ بھی شرعی حجت ہے۔"

اس سے یہ ثابت ہوا کہ آپ صحابی کے فتوے کو حجت شرعیہ مانتے ہیں۔ اگر وہ مشہور ہو تو وہ اجماع کی حیثیت سے حجت ہے، اور اگر وہ قول مشہور نہ ہو، یا اس کی شہرت کا علم نہ ہو تو اس صورت میں بھی وہ حجت ہے۔ آپ دونوں صورتوں میں قول صحابی کو حجت سمجھتے ہیں۔ البتہ مشہور ہونے کی صورت میں اس کی حیثیت اجماع سکوتی کی ہوگی۔[1]

اگر آپ کی تحریروں کا بغور مطالعہ کیا جائے تو یہ ثابت ہوگا۔ کہ آپ نے صحابی کے فتوے کو ہر حالت میں تسلیم کیا ہے جبکہ اس کے مخالف کا علم نہ ہو، بالخصوص جبکہ صحابہ کرام کا کسی قول پر اجماع ہو جائے تو اس کو آپ نے بدرجۂ اوّل تسلیم کیا ہے۔

گذشتہ مدّت کا نفقہ

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو طلاق دیدے تو اس پر اپنی بیوی کو گذشتہ زمانے کا نان و نفقہ دینا ضروری ہے۔ لیکن اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے۔ کہ وہ اپنے رشتہ دار کو گذشتہ مدّت کا نفقہ دے ان دونوں باتوں میں فرق بیان کرتے ہوئے آپ لکھتے ہیں:۔

"صحابۂ کرام رضی اللہ عنہ نے بیوی کے لئے گذشتہ مدّت کا نفقہ ضروری قرار دیا ہے۔ مگر ان میں سے کسی کے بارے میں یہ علم نہیں ہو سکا کہ انھوں نے رشتہ دار کے لئے بھی گذشتہ مدّت کا نفقہ لازمی قرار دیا ہو۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ روایت صحیح ہے کہ آپ نے اپنے سالارانِ لشکر کو یہ لکھا تھا کہ "وہ مرد جو اپنی عورتوں کے پاس نہ ہوں اپنی بیویوں کو نفقہ بھیجیں یا انھیں طلاق دیدیں۔ اگر وہ طلاق دیں تو گذشتہ مدّت کا نفقہ بھیجیں۔ حضرت عمرؓ کے اس حکم کی کسی صحابی نے مخالفت نہیں کی"

اس واقعہ سے آپ نے یہ ثابت کیا ہے کہ جب حضرت عمرؓ کے حکم کی کسی نے مخالفت نہیں کی تو یہ صحابہ کا متفقہ فیصلہ تھا۔ کہ بیوی کو گذشتہ مدّت کا نفقہ دیا جائے مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے۔ کہ ہر صورت میں نفقہ واجب ہے بلکہ آپ یہ فرق بیان کرتے ہیں کہ گذشتہ مدّت کا نفقہ دینا اسی صورت میں واجب ہے جبکہ وہ شوہر بیوی کو طلاق دیں، لیکن اگر وہ بیوی کے ساتھ معاشرتی تعلقات بحال کریں تو اس صورت میں ان پر گذشتہ مدّت کا نفقہ واجب نہیں ہے۔ اس فرق کو آپ اس طرح واضح کرتے ہیں۔

"حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے مردوں کو یہ حکم دیا تھا۔ کہ جب وہ اپنی بیویوں کو طلاق دیں تو

---

[1] زاد المعاد جلد ۴ ص ۲۱۶ -

اسی وقت وہ گذشتہ مدت کا نفقہ انھیں ادا کریں۔ آپ نے انھیں یہ حکم نہیں دیا تھا۔ کہ جب وہ اپنے گھروں میں واپس آئیں تو اس صورت میں بھی ان پر گذشتہ مدت کا نفقہ ادا کرنا فرض ہے۔ بلکہ کسی صحابی کی طرف ایسا کوئی قول منسوب نہیں ہے۔ اور یہ بات معقول نہیں ہے کہ اگر طلاق دینے کے بعد گذشتہ زمانے کا نفقہ ضروری ہو جائے۔ تو ایسا حکم اس وقت بھی ضروری ہو جائے جبکہ شوہر باقاعدہ طور پر ازدواجی زندگی کی ذمہ داری قبول کرے اور وہاں رہ کر اپنی بیوی کی تمام ضروریات کا کفیل بن جائے۔ ایسی حالت میں ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ بلکہ اس صورت میں رشتہ دار کے نفقہ کی طرح بیوی کا نفقہ روز بروز واجب ہوگا۔ اس لئے گذرے ہوئے زمانے کے اخراجات کی اسے اب ضرورت نہیں ہے تو کیوں بلا وجہ شوہر پر ایسا بار ڈالا جائے۔ جس سے زوجین میں بغض و عداوت پیدا ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں میں محبت اور رحم و شفقت کا رشتہ قائم کیا ہے۔ لہٰذا یہی قول صحیح اور پسندیدہ ہے اور شریعت کی منشا کے عین مطابق ہے۔ [1]

اختلاف صحابہؓ

صحابۂ کرام کے اقوال میں کبھی اتفاق ہوتا تھا اور کبھی ان میں بظاہر اختلاف بھی نظر آتا تھا، ورنہ درحقیقت ان میں اختلاف نہیں ہوتا تھا۔ اس لئے امام ابن القیمؒ ان کے خیالات کی توجیہ کرکے یہ ثابت کرتے تھے۔ کہ یہ ظاہری تعارض اور اختلاف بے بنیاد ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک شخص اپنے گھر میں کسی کو قتل کردے اور وہ یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اسے اپنی بیوی کے ساتھ محو اختلاط پایا تھا۔ تو ایسی صورت میں قاتل سے قصاص لیا جائیگا۔ کیونکہ اگر اس کے دعوے کو مان لیا جائے تو خوں ریزی شروع ہو جائے۔ اور پھر ہر ایک شخص اس بہانے کو بنیاد بنا کر جس کو چاہے قتل کرنے لگے۔ ایسے مسئلے میں آپ نے حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے مختلف فیصلوں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ آپ فرماتے ہیں۔

"بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں۔ کہ صحابہ کے درمیان اختلاف تھا۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ ان کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے یہ واقعہ اس طرح ہے کہ ایک دن حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کھانا کھا رہے تھے کہ اچانک آپ کے پاس ایک شخص دوڑتا ہوا آیا۔ اس کے ہاتھ میں خون آلود تلوار تھی۔ اور اس کے پیچھے ایک جماعت دوڑ رہی تھی۔ وہ آکر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھ گیا۔ دوسرے لوگ آکر کہنے لگے۔ "اے امیر المومنین! اس شخص نے ہمارے ساتھی کو قتل کیا ہے"۔ آپ اس شخص سے مخاطب ہو کر فرمانے لگے۔ "تم کیا کہتے ہو"۔ وہ بولا: "اے امیر المومنین! میں نے اپنی عورت کی

[1] فتاویٰ ابن القیم۔ جلد ۲ ص ۱۷۸ مطبعہ حسینیہ۔

رانوں کے درمیان تلوار کا وار کیا اگران رانوں کے درمیان کوئی تھا تو میں نے اسے ضرور قتل کیا ہے۔" پھر آپ نے ان سے فرمایا:۔ "تم کیا کہتے ہو۔" وہ بولے: "اے امیر المومنین! اس نے تلوار کا وار کیا وہ ضرب اس مرد اور عورت کی دونوں رانوں کے درمیان آکر لگی۔" حضرت عمرؓ نے اس کی تلوار پکڑ کر ہلائی اور پھر اسے دیدی اور فرمایا! "اگر وہ اعادہ کریں تو تم بھی اعادہ کرو۔"

یہ واقعہ حضرت عمرؓ کا ہے حضرت علیؓ کا واقعہ یہ ہے کہ ان سے دریافت کیا گیا کہ اگر کسی شخص نے اپنی عورت کے ساتھ کسی مرد کو دیکھا اور اسے قتل کر دیا۔ (تو اس کے بارے میں کیا حکم ہے؟) آپ نے فرمایا اگر وہ چار گواہ نہ لاسکے تو اس کا خاتمہ کر دیا جائے۔"

آپ فرماتے ہیں۔" اگر تم ان دونوں حضرات کے فیصلوں پر خوب غور کرو تو تمہیں ان کے بارے میں اختلاف نظر نہیں آئے گا۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس وقت قصاص ساقط کیا تھا۔ جبکہ مقتول کے وارث نے یہ اقرار کیا تھا۔ کہ وہ مقتول اس کی بیوی کے ساتھ (محو اختلاط) تھا۔ صحیح قاعدہ یہ ہے کہ جب ایسی کوئی شہادت مل جائے یا مقتول کا وارث (ولی) اس کے جرم کا اقرار کرلے تو قصاص ساقط ہو جائے گا۔ خواہ وہ شادی شدہ ہو یا نہ ہو۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول بھی یہی ثابت کرتا ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

"جو کوئی اپنی عورت کے ساتھ کسی مرد کو پائے اور وہ اسے قتل کردے تو اگر وہ چار گواہ نہ لاسکا تو اس کا خاتمہ کر دیا جائے۔" ۱؎

ایسی صورت میں حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ کے اقوال میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ مسئلہ ایک ہی حکم کے تابع ہے۔ اور دونوں حضرات میں سے ہر ایک نے اسی حکم کے ماتحت اپنا فیصلہ صادر کیا وہ حکم یہ ہے۔ کہ قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے۔ لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مقتول نے قاتل کی بیوی کے ساتھ زنا کیا یا مقتول کا ولی یہ اقرار کرے کہ وہ اس کے ساتھ زنا کرتا تھا تو قصاص نہیں ہے۔ لہٰذا امیر المومنین حضرت عمرؓ نے اس لئے قصاص نہیں لیا کہ مقتول کے ولی نے اعترافِ جرم کر لیا تھا۔ حضرت علیؓ نے یہ فیصلہ سنایا کہ اگر وہ چار گواہ نہ لاسکے تو اس سے قصاص لیا جائے۔

حدیث لعان

اس واقعہ کے سلسلے میں امام ابن القیم نے اس خاص وجہ کی تشریح کی کہ "آپ نے کیوں اس قاتل کو قتل کرنے کا حکم نہیں دیا جس نے اس شخص کو قتل کیا جس نے اس کی عورت کے ساتھ زنا کیا تھا۔

۱؎ زاد المعاد۔ ج ۴/ ۱۴۰۔

وہ خاص وجہ یہ ہے کہ مقتول کے ولی (سرپرست) نے اس کے جرم کا اعتراف کرلیا تھا۔ اس کے برخلاف حضرت علیؓ نے ایسے شخص کو اگر وہ چار گواہ نہ پیش کرسکے، قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔ لہٰذا اگر یہ خاص وجہ بیان کرنی آپ کے پیش نظر نہ ہوتی تو آپ کے لئے یہی کافی تھا کہ آپ اس عام قاعدہ کا ذکر کردیتے جس کا اس مسئلہ کے ساتھ خصوصیت سے تعلق ہے۔ یہ قاعدہ ایک حدیث سے ثابت ہے۔ جو صحیحین میں مذکور ہے۔ اور جیسے سہل بن سعد نے روایت کیا ہے کہ عویمر العجلانی نے ایک مرتبہ عاصم بن عدی سے کہا: "اگر ایک مرد اپنی عورت کے ساتھ کسی دوسرے مرد کو دیکھے تو کیا وہ اسے قتل کرے اس صورت میں تم بھی اس کو قتل کروگے یا اس کے علاوہ وہ کیا صورت اختیار کرے؟ تم یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھکر مجھے بتاؤ۔"

انھوں نے آپ سے یہ بات دریافت کی تو آپ نے ایسے مسائل کو پسند نہیں فرمایا۔ اور انھیں اتنا بُرا سمجھا کہ حضرت عاصمؓ نے اسے کہکر خفت محسوس کی۔ اس کے بعد حضرت عویمرؓ نے خود جاکر یہ بات دریافت کی۔ تو آپ نے فرمایا۔ "تمہارے اور تمہاری بیوی کے بارے میں قرآن کریم نازل ہوا ہے تم جاکر اسے لاؤ۔" چنانچہ ان دونوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے آکر لعان کیا۔ [۱]

چونکہ حضرت علیؓ کی حدیث نے قاتل کے قتل سے انکار نہیں کیا ہے۔ اس لئے قصاص کا حکم اپنی اصلی حالت پر برقرار رہے گا۔ تاکہ لوگوں کی جانوں کی حفاظت ہوسکے ورنہ لوگ یہ دعویٰ کرتے کہ مقتول ان کے گھروں میں گھس آئے تھے۔ اور اس بہانے سے وہ قصاص سے بچنے کی کوشش کرتے۔ ایسی حالت میں قصاص سے بچنے کی صحیح اور شرعی صورت یہی ہے کہ شہادتیں پیش کی جائیں یا خود مقتول کا سرپرست جرم کا اعتراف کرے۔ بہرحال امام ابن القیمؒ نے صرف اسی پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ آپ نے دونوں صحابیوں کی رائے میں موافقت پیدا کرنے کی کوشش کی تاکہ مسئلہ کے اندر کوئی رخنہ باقی نہ رہے۔

اختلاف کا حل

کبھی صحابہ کرام کے فتووں میں اختلاف ہوتا ہے اور اختلاف کی صورت میں موافقت کی کوئی وجہ نہ نکل سکے۔ اور ان دونوں پر مشترکہ طور پر عمل کرنا ممکن نہ ہو، تو ایسی صورت میں ایک فقیہ عالم کو ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس صورت میں تمام فقہاء اور ائمہ کرام کسی خاص قول کو ترجیح دیتے چلے آئے ہیں۔ چنانچہ امام شافعی اس قول کو ترجیح دیتے تھے۔ جو شرعی نصوص کے زیادہ قریب ہو۔ مثلاً وہ حضرت زید بن ثابت کے

---

[۱] زاد المعاد۔ ۴/۱۳۲۔ ۱۳۳۔

اس قول کو ترجیح دیتے تھے کہ اگر میراث کا کوئی حصّہ بچے، تو اسے مقررّہ حصّہ داروں پر نہ لوٹایا جائے۔ بلکہ اسے مسلمانوں کے جماعتی کاموں میں صرف کر دیا جائے۔ کیونکہ شرعی نصوص میں حصّے مقرر ہیں اور انھیں لوٹانے کا نہیں حکم دیا گیا ہے۔ امام شافعیؒ ایسے قول کو بھی ترجیح دیتے تھے۔ جو قیاس کے زیادہ قریب ہو مثلاً وہ اس کو پسند کرتے ہیں کہ بھائیوں کے ساتھ دادا کو میراث ملے کیونکہ بھائی، باپ کا بیٹا ہے۔ اور دادا باپ کا باپ ہے۔ اور فرزند والد پر مقدم ہے۔ وہ اس کے قائل نہیں ہیں کہ "دادا بھائیوں کو محروم کرتا ہے"۔ امام شافعی فرماتے ہیں:۔

"صحابہ میں بہت کم اختلاف ہے۔ تاہم اختلاف کی صورت میں بھی ہمیں کتاب وسنّت سے یا قیاس سے کوئی نہ کوئی ثبوت مل جاتا ہے" ؎۱

امام ابو حنیفہ کی رائے

امام ابو حنیفہ جسے چاہتے تھے، ترجیح دیتے اور جسے چاہتے چھوڑ دیتے تھے۔ آپ فرماتے ہیں:

"میں پہلے کتاب اللہ اور سنّت نبویؐ پر عمل کرتا ہوں جب کوئی مسئلہ کتاب اللہ اور سنّت نبویؐ میں نہ ملے تو میں صحابۂ کرام کے اقوال پر عمل کرتا ہوں جس کا قول مجھے پسند ہوتا ہے۔ اس پر عمل کرتا ہوں۔ اور جسے چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں"

ہر حالت میں صحابہ کے قول کو چھوڑ کر دوسروں کا قول نہیں اختیار کرتا ہوں۔ لیکن اگر معاملہ حضرت ابراھیم نخعیؒ، امام شعبیؒ ابن سیرینؒ، حسن بصریؒ عطاءؒ اور سعید بن المسیّب وغیرہ تک پہنچ جائے تو یہ حضرات ایسے ہیں جنھوں نے اجتہاد سے کام لیا تو میں بھی اسی طرح اجتہاد کروں گا جس طرح انھوں نے اجتہاد سے کام لیا ہے۔ ؎۲

اس سے معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہ اقوال صحابہ میں سے کسی ایک قول کا انتخاب کرتے تھے مگر اقوال تابعین پر عمل نہیں کرتے تھے۔ بلکہ خود اجتہاد کرتے تھے۔ جس طرح وہ لوگ کیا کرتے تھے۔

امام ابن القیمؒ کی رائے

اختلاف صحابہ کے موقع پر امام ابن القیمؒ کا کیا موقف ہے؟ اسے واضح کرنے کے لئے آپ کے بیانات قارئین کرام کے سامنے پیش کئے جا رہے ہیں۔ تاکہ اس سے آپ کا اور امام احمد بن حنبل کا مسلک واضح ہو سکے۔ آپ فرماتے ہیں:

"جب ایک صحابی کوئی بات کہے، تو دوسرا صحابی یا تو اس کی مخالفت کرے گا یا اس کی مخالفت

؎۱ الرسالہ۔ ص ۵۶۲ - الشافعی از ص ۳۰۶ تا ص ۳۱۱ -

؎۲ تاریخ بغداد ج ۱۳ - ص ۳۶۸ -

نہیں کرے گا۔ اگر برابر کا کوئی صحابی مخالف ہو، تو ایک کا قول دوسرے پر حجت نہیں ہوگا۔ اگر اس صحابی سے بڑے علماء اس کی مخالفت کریں۔ مثلاً کوئی صحابی، خلفائے راشدین کی مخالفت کرے تو اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا وہ جماعت جس کے اندر تمام خلفائے راشدین یا ان میں سے کچھ خلفاء شامل ہوں، دوسروں کے لئے قابل تسلیم ہے یا نہیں؟ اس بارے میں علماء کی دو جداگانہ رائیں ہیں اور امام احمد بن حنبل کی طرف بھی دو روایتیں منسوب ہیں۔ صحیح مسلک یہ ہے کہ وہ جماعت جس میں خلفاء ہوں دوسری جماعت سے افضل اور قابل ترجیح ہے۔

اگر چاروں خلفاء ایک طرف ہوں تو اس میں شک و شبہ نہیں ہے۔ کہ انہی کا قول صحیح ہے۔ اور اگر ان کی اکثریت ایک طرف ہو تو اس صورت میں بھی غالباً وہی صحیح راستے پر ہیں۔ اور اگر دو خلفاء ایک طرف ہوں اور دو خلفاء دوسری طرف ہوں تو حضرات ابوبکرؓ اور عمرؓ کا طریقہ صحیح راستے کے زیادہ قریب ہوگا۔ اور اگر حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے اقوال میں اختلاف ہو تو حضرت ابوبکرؓ کے قول کو مقدم سمجھا جائے گا۔ یہ وہ باتیں ہیں۔ جن کی تفصیل وہی معلوم کر سکتا ہے۔ جسے صحابۂ کرام کے اختلافی مسائل اور ان کے پسندیدہ اقوال کے بارے میں وسیع معلومات حاصل ہوں۔" [1]

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ آپ سب سے زیادہ عالم کے قول کو مقدم سمجھتے ہیں۔ اور چونکہ خلفائے راشدین دوسرے صحابہ سے زیادہ عالم تھے اس لئے انھیں مقدم کیا گیا۔ پھر خلفاء کے اختلاف کی صورت میں حضرات ابوبکرؓ و عمرؓ مقدم ہیں اگر حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے درمیان اختلاف رونما ہو تو اس صورت میں حضرت ابوبکرؓ کو مقدم کیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ سب سے پہلے مسلمان ہوئے تھے۔ اس لئے ان کا علم بہت وسیع تھا۔ بلکہ خود حضرت عمرؓ نے سقیفہ بنو ساعدہ والے دن بیعت خلافت کے موقع پر حضرت ابوبکرؓ کی علمی فضیلت کا اقرار اس طرح کیا تھا۔

"میں نے اپنے دل میں کچھ تقریر تیار کر رکھی تھی مگر حضرت ابوبکرؓ کا کلام اس سے بہتر ثابت ہوا۔"

حضرت عائشہؓ کا قول آپ صحابۂ کرام کو ان کے علمی قابلیت کے لحاظ سے مقدم کرتے تھے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ آپ اسی معیار کو مدنظر رکھتے ہوئے بعض صحابۂ کرام کے قول کو حضرت عائشہؓ کے قول پر مقدم رکھتے تھے۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ آپ اپنی علمی تحقیق و تدقیق میں اپنے مقررہ اصولوں سے نہیں ہٹتے تھے۔ چنانچہ آپ نے ان لوگوں پر نکتہ چینی کی ہے۔ جو یہ کہتے تھے کہ قرء کے معنی طہر ہیں۔ اس کی دلیل وہ یہ پیش کرتے تھے۔ کہ حضرت عائشہؓ نے

[1] اعلام الموقعین - ۱/۱۳۱-

خود یہی مفہوم بتایا ہے اور چونکہ ان معاملات سے خواتین مردوں کی بہ نسبت زیادہ واقف ہوتی ہیں، اس لئے ان کا قول قابل ترجیح ہے۔

اس قول پر نکتہ چینی کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں:۔ "اگر عورتوں کے بارے میں شرعی احکام نازل ہو جائیں۔ تو ایسے موقع پر یہ ضروری نہیں ہے۔ کہ وہ عورتیں صحابہ کرام سے بڑھ کر عالم ہو جائیں ورنہ یہ لازم آئے گا کہ خواتین ان تمام آیات کا مردوں کی بہ نسبت زیادہ علم رکھتی ہیں جو ان کے بارے میں نازل ہوئی ہیں۔ اس لئے مردوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان کی تقلید کریں مگر یہ کیسے ممکن ہے۔ جبکہ وحی الہٰی کے علم کا دار و مدار علم و بصیرت اور عقل کی زیادتی پر ہو، اور یہی وہ صلاحیتیں ہیں جو عورتوں کی بہ نسبت مردوں میں زیادہ پائی جاتی ہیں۔ بلکہ یہ واقعہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ پر مردوں اور عورتوں کا اختلاف ہو جائے تو مرد صحیح راستے پر ہوں گے۔ اس لئے ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ

"جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ اور حضرات عمر بن الخطاب۔ علی بن ابی طالب اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم کا باہمی اختلاف کسی مسئلہ پر ہو تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول پر عمل کرنا بہتر ہے۔" [1]

معیار ترجیح

اس کے بعد آپ نے وہ معیار بیان کیا ہے۔ جس کی بناء پر بصورت اختلاف اقوال صحابہ میں سے کسی قول کو ترجیح دی جا سکتی ہے۔ امام احمد کے اصول بیان کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں:۔

"جب صحابہ کرام کی رائے میں اختلاف ہو، تو وہ ان میں سے اس قول کو ترجیح دیا کرتے تھے۔ جو کتاب و سنت کے زیادہ قریب ہوتا تھا بالعموم امام احمد صحابہ کے کسی خاص قول کو تسلیم کر لیتے تھے۔ جب کسی قول کی حمایت آپ کے لئے ممکن نہیں ہوتی تھی، تو وہ اس سے اختلاف کا اظہار فرماتے تھے اور کسی بات کو یقین کے ساتھ نہیں بیان کرتے تھے۔"

اسحاق بن ابراہیم بن ھانی اپنے مسائل میں بیان کرتے ہیں۔

امام ابو عبد اللہ (احمد بن حنبل) سے دریافت کیا گیا: "اگر کوئی (عالم) جماعت میں موجود ہو۔ اور اس سے اختلافی مسئلہ کے بارے میں دریافت کیا جائے (تو وہ کیا کرے؟) امام موصوف نے فرمایا:۔ "وہ کتاب و سنت کے مطابق فتویٰ دے اور جو چیز کتاب و سنت کے مطابق نہ ہو اس سے باز رہے۔" [2]

جب امام احمد بن حنبل کے لئے دو رایوں میں سے کسی ایک رائے کو مقدم کرنا ممکن نہ ہوتا تو وہ

---

[1] زاد المعاد۔ ج ۴ ص ۲۸۵

[2] اعلام الموقعین ۱/۳۰۴

اس مسئلے میں توقف فرماتے یا ان کی دو رائیں ہوتی تھیں۔ مثلاً اگر کسی ایسے مسئلے پر صحابہ کرام کی دو رائیں ہوتی تھیں تو وہ دونوں کی روایت کرتے تھے۔ امام ابن القیمؒ فرماتے ہیں:۔

"اگر امام احمد بن حنبل کے فتووں کا صحابہ کرام کے فتووں سے مقابلہ کیا جائے تو دونوں ایک دوسرے کے مطابق نظر آئیں گے۔ اور ایسا معلوم ہوگا کہ گویا کہ دونوں کا سرچشمہ ایک ہے یہاں تک کہ اگر کسی مسئلہ پر صحابہ کرام کی ...... دو رئیں ہوں تو وہ بھی اس مسئلہ سے متعلق دونوں رائیں نقل کرتے تھے۔ امام موصوف صحابہ کرام کے فتووں کی اسی طرح چھان بین کیا کرتے تھے۔ جس طرح آپ کے شاگرد اور ساتھی آپ کے فتووں اور اقوال کی چھان بین کرتے ہیں۔ بلکہ آپ کی تحقیق و تدقیق اس سے بھی بڑھ کر ہوتی تھی۔" [1]

ان بیانات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام احمد بن حنبل اور امام ابن القیمؒ کے نزدیک اختلاف کی صورت میں صحابہ کرام کے فتووں کے تین درجے ہیں:۔

۱۔ ان صحابیوں کے فتووں کو ترجیح دی جائے گی۔ جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات اور آپ کے احکام سے سب سے زیادہ واقف ہوں مثلاً خلفائے راشدین کے فتووں کو زیادہ اہمیت دی جائے گی۔ کیونکہ وہ دوسروں سے زیادہ عالم تھے۔ اس طرح حضرات ابوبکرؓ و عمرؓ کے فتوے حضرات عثمانؓ و علیؓ کے فتووں پر مقدم ہیں۔ اور تن تنہا حضرت ابوبکرؓ کے احکام حضرت عمرؓ کے احکام و فتاوی پر مقدم ہیں۔

۲۔ جب صحابہ کرام ایک درجے میں ہوں تو ان کے وہ فتوے ترجیح حاصل کریں گے جو کتاب و سنت کے زیادہ قریب ہوں گے۔

۳۔ اگر ایسے دونوں صحابی ایک ہی درجے کے ہوں اور ان میں سے کسی کے قول کو کتاب و سنت کے قریب کے لحاظ سے بھی ترجیح نہ دی جاسکے تو وہ دونوں اقوال پر عمل کریں گے۔ اور اس بارے میں ان کی دو رائیں ہوں گی۔

صحابہ کے تفسیری اقوال

امام ابن القیمؒ نہ صرف فقہی احکام میں صحابہ کرام کے فتووں کو تسلیم کرتے تھے بلکہ قرآن کریم کی تفسیر کے

[1] اعلام الموقعین ۱/۳۱۔

بارے میں ان کے اقوال کو تسلیم کرتے تھے۔ اس کے ثبوت میں آپ نے بعض علماء کی یہ رائے پیش کی ہے کہ صحابہ کی تفسیر مرفوع حدیث کا درجہ رکھتی ہے۔ ابو عبداللہ الحاکم اپنی کتاب مستدرک میں فرماتے ہیں: "صحابہ کی تفسیر ہمارے نزدیک مرفوع کا حکم رکھتی ہے۔"

اسی قول کی توجیہہ کرتے ہوئے ابن القیم فرماتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ صحابہ کی تفسیر دلیل و حجت میں حدیث مرفوع کے مساوی ہے، اس کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ اگر کوئی صحابی کسی آیت کی کوئی تفسیر کرے تو ہم کہیں "یہ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے۔ آپ نے یہ ارشاد فرمایا۔

اس قول کی دوسری توجیہہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ صحابی کی تفسیر کو حدیث مرفوع کے برابر اس لئے کہا گیا ہے کہ ممکن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان آیات کا مفہوم ان کے سامنے واضح کیا ہو، اور اس کی تشریح و تفسیر خود فرمائی ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

"لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ" "تاکہ تم لوگوں کو وہ بیان کرسکو جو ان کی طرف نازل کیا گیا ہے"

لہٰذا آپ صحابہ کرام کے سامنے قرآن کریم کی تفسیر و توضیح تسلی بخش طریقے سے کرتے تھے۔

امام ابن القیم صحابہ کی ایسی تفسیر کو پسندیدہ رائے کی حیثیت دیتے تھے کیونکہ ان کے قول سے نص شرعی سے استنباط احکام میں آسانی ہوتی تھی آپ کے خیال میں اللہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے اس قسم کی فہم و بصیرت عطا کرتا ہے ایسے تفسیری اقوال کی مثالیں کافی ہیں مثلاً جب میراث کے حصے بہت زیادہ ہو گئے تو صحابہ کرام نے عول کا طریقہ جاری کیا تاکہ سب حصہ دار نقصان کو برداشت کریں۔ نیز صحابہ نے یہ بھی فیصلہ کیا کہ "اگر وارثوں میں صرف میاں یا بیوی ہو اور ان کے ساتھ والدین ہوں تو میاں یا بیوی کو حصہ دینے کے بعد جو باقی رہے، اس کا تہائی حصہ والدہ کو ملے گا۔" اس طرح صحابہ کی یہ رائے بھی تھی کہ وہ عورت جسے مرض الموت میں طلاق بائن دی گئی ہو، شوہر کے مال کی وارث ہوگی۔[1]

کلالہ کا مفہوم

اسی طرح کلالہ کے مفہوم کے بارے میں بھی صحابہ کی مخصوص رائے تھی۔ امام احمد امام شعبی سے روایت کرتے ہیں: "حضرت ابوبکرؓ سے کلالہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا:

"اس لفظ کے مفہوم کے بارے میں میں صرف اپنی رائے بیان کروں گا اگر یہ صحیح ہو تو سمجھو کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے، اور اگر غلط ہو، تو اس کی ذمہ داری مجھ پر اور شیطان پر ہے۔ میرے رائے میں کلالہ سے مراد "وہ رشتہ دار ہیں جو بیٹے اور باپ کے علاوہ ہوں۔"

---

[1] اعلام الموقعین ۳ ص ۴۰۳۔

اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آپ کا یہ قول اس قول کے متضاد ہے۔ جو دوسرے موقع پر حضرت ابوبکر رضؓ نے فرمایا تھا: "کون سا آسمان سایہ فگن ہوگا اور کون سی زمین میرا بوجھ اٹھائے گی۔ اگر میں اپنی رائے سے کتاب اللہ کا کوئی مفہوم بتاؤں۔" اس طرح یہ حدیث بھی اس کے خلاف ہے۔

"جو شخص قرآن کریم کا مفہوم اپنی رائے کے مطابق بتائے وہ دوزخ میں اپنا ٹھکانہ کرلے۔" اس اعتراض کا جواب یہ ہے: "رائے دو طرح کی ہوتی ہیں، ایک رائے وہ ہے کہ دلیل وثبوت کے بغیر اٹکل پچو بات کی جائے۔ ایسی رائے سے اللہ تعالیٰ نے، حضرت ابوبکر صدیق رضؓ اور صحابہ کو بچایا ہے۔

دوسری قسم کی وہ رائے ہے جو نصوص شرعی یا دیگر شرعی دلائل سے ثابت ہو، اسے اس وقت اختیار کیا جاتا ہے، جبکہ شرعی نصوص کے لطیف ودقیق ترین مفہوم کو سمجھا جائے ایسا لفظ کلالہ بھی ہے جس کا مفہوم وہ رشتہ دار ہیں، جو والد اور اولاد کے علاوہ ہوں کلالہ کا لفظ دو موقعوں پر آیا ہے۔ قرآن کریم میں دوسرے موقع پر اس وقت ذکر کیا گیا ہے جبکہ کلالہ کے ساتھ بھائی اور اخیافی بہن وارث ہوتی ہیں اس مقام پر بلا شک وشبہ کلالہ سے مراد والد اور ولد کے علاوہ دیگر رشتہ دار ہیں۔ ایک اور مقام پر بھی یہ مستعمل ہے جبکہ کلالہ کے ساتھ والدین کا لڑکا یا والد نصف اور دو تہائی حصوں کے وارث بنتے ہیں اس صورت میں علماء کا اختلاف ہے تاہم اس موقع پر بھی حضرت ابوبکر صدیق رضؓ کا مفہوم درست ہے جس کی تائید اشعار عرب سے بھی ہوتی ہے۔ اس صورت میں سگا بھائی یا سوتیلا بھائی باپ دادا کے ساتھ وارث نہیں بن سکتا ہے۔ اور نہ بیٹے اور پوتے کے ساتھ وارث ہوگا بلکہ بیٹیوں کے ساتھ یہ وارث بن سکیں گے کیونکہ یہ عصبہ ہیں جو اس حصے کے وارث ہوتے ہیں جو تمام مقررہ حصوں کی تقسیم کے بعد بچتا ہے۔[1]

بعض صحابہ سے مسلم الثبوت تفسیر کے خلاف تشریح وتفسیر بھی منقول ہے مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعود نے دخان کی یہ تفسیر کی ہے کہ اس سے مراد قحط سالی اور سخت بھوک کے اثرات ہیں حالانکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفسیر کی ہے کہ دخان قیامت کی نشانی ہے اور یہ قیامت سے قبل نمودار ہوگا۔

اس طرح حضرت عمر رضؓ نے مندرجہ ذیل آیت کی دوسری طرح تفسیر کی ہے:

"اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ"

نیز حضرت عمر رضؓ نے مذکورہ بالا آیت اور ذیل کی آیت دونوں کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ ان کے مفہوم میں رجعی اور بائن دونوں قسم کی طلاقیں شامل ہیں۔ دوسری آیت کی ابتدائی عبارت یہ ہے:

---

[1] اعلام الموقعین ۱/۹۵، ۹۶۔

"لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ"

حالانکہ طلاق بائنہ کے بارے میں یہ حدیث منقول ہے جو اس کے خلاف ہے یعنی حضرت فاطمہ بنت قیس فرماتی ہیں کہ ان کے شوہر نے ان کو بائن طلاق دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"تمہارے لئے نہ رہنے کے لئے مکان ہے اور نہ نان ونفقہ ہے۔" [1]

قرآن کریم میں یہ آیت کریمہ مذکور ہے:

"تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں اور وہ بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ عورتیں چار مہینے دس دن تک عدت گذاریں۔"

اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے حضرت علیؓ فرماتے ہیں: "اس میں حاملہ اور غیر حاملہ دونوں قسم کی عورتیں شامل ہیں، لہٰذا حاملہ عورت، اس عدت اور وضع حمل کی عدت میں سے جو سا زمانہ طویل ہوگا، اس کے مطابق عدت گذارے گی۔"

مگر ایک صحابیہ کی صحیح حدیث اس قول کے برخلاف ہے وہ فرماتی ہیں: "ان کے شوہر کی وفات کے چند دن بعد ان کا وضع حمل ہوگیا۔ تو وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور آپ سے دوسرا نکاح کرنے کی اجازت طلب کی تو آپ نے انھیں اجازت دیدی۔ [2]

اسی طرح قرآن کریم کی یہ آیت کریمہ ہے:-

وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ - (سورۂ نساء آخر پ۴)

(حرام ہیں) تمہاری بیویوں کی مائیں اور تمہاری وہ لے پالک (لڑکیاں) جو تمہاری گودوں میں ہوں، اور تمہاری ان عورتوں کی اولاد ہوں جن کے ساتھ تم نے صحبت کی ہو۔

اس آیت کی تفسیر میں حضرت ابن مسعود کا یہ قول مذکور ہے۔ کہ مذکورہ بالا آیت میں (اللاتی دخلتم بهن) کی جو صفت مذکور ہے۔ وہ دونوں مقامات پر نسائکم کی صفت ہے اس لئے بیوی کی ماں سے نکاح کرنا اس وقت تک حرام نہیں ہوگا۔ جب تک کہ بیوی کے ساتھ صحبت نہ کی جائے۔ حالانکہ صحیح احادیث اس کے خلاف منقول ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ بیٹی کے ساتھ نکاح کرتے ہی اس کی ماں (داماد پر) حرام ہو جاتی ہے۔ اس لئے صحیح حکم یہ ہے کہ یہ آخری لفظ نسائکم کی صفت ہے۔

اس قسم کی مخالفانہ تفسیر صحابی کے اعتراضات کے جواب میں امام ابن القیم یہ فرماتے ہیں:-

---

[1] تفسیر الکشاف ۴/۱۱۱۔ پہلا ایڈیشن ۱۳۵۴ھ مطبوعہ مطبع مصطفے محمد وزاد المعاد ۴/۲۲۵۔ ۲۲۶۔

[2] زاد المعاد۔ ۴/۲۶۳۔

"ہم صحابی کی تفسیر کو اسی وقت تسلیم کرتے ہیں جبکہ کسی دوسرے صحابی کا قول اس کے مخالف نہ ہو اور کوئی نص شرعی بھی اس کے خلاف نہ ہو۔ مذکورہ بالا مثالوں میں دونوں شرطیں نہیں پائی جاتی ہیں۔ اس لئے ہم ایسی تفسیر کو قابل عمل نہیں سمجھیں گے۔ دراصل تفسیر صحابی کی وہی حیثیت ہے جو صحابی کے فتوے کی ہے۔ یعنی جس طرح ہم صحابی کے فتوے کو اسی وقت تسلیم کرتے ہیں جبکہ کوئی نص شرعی یا کسی صحابی کا فتویٰ اس کے خلاف نہ ہو۔ اسی طرح ہم تفسیر صحابی کو اسی وقت مانیں گے۔ جب اس کے خلاف کوئی نص شرعی یا صحابی کا کوئی قول نہ ہو۔ اور جس طرح ہم نص شرعی کے خلاف صحابی کے فتوے کو نہیں مانتے ہیں۔ اسی طرح ہم ایسی تفسیر کو بھی نہیں تسلیم کریں گے۔ ؎۱

لہٰذا حضرت ابن مسعود کی تفسیر آیت کریمہ کی صریح نص کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس میں نسائکم کا پہلا لفظ مطلق اور عام ہے۔ اسی لئے بیٹی سے شادی ہوتے ہی اس کی ماں حرام ہو جائے گی۔ لہٰذا حضرت ابن مسعود کا قول نص شرعی کے خلاف ہے اور انھوں نے جو قید لگائی ہے وہ زبان کے محاورے لغت اور قواعد کے خلاف بھی ہے۔ ؎۲

صحابۂ کرام کا فتویٰ

صحابی کے فتوے کا درجہ کتاب اللہ اور صحیح سنّت نبوی کے بعد ہے۔ مگر یہ حدیث مرسل اور حدیث ضعیف پر مقدم ہے۔ حضرات احمد بن حنبل و ابن القیمؒ کا یہی مسلک ہے۔ چنانچہ امام ابن القیمؒ امام احمد بن حنبل کے اصولوں کی وضاحت کرتے ہوئے یوں فرماتے ہیں:

جب کوئی نص شرعی موجود ہو تو اس کے مطابق فتویٰ دیا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف قول کو درگذر اعتناء نہیں سمجھا جاتا ہے۔ خواہ اس کا قائل کتنی بڑی شخصیت کا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مطلقہ بائنہ کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول پر عمل نہیں کیا گیا ہے۔ کیونکہ حضرت فاطمہ بنت قیس کی حدیث اس کے برخلاف تھی۔ ؎۳

؎۱ اعلام الموقعین ۴۰۴/۳۔ ؎۲ فتح القدیر ۳۵۸/۲۔

؎۳ حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت ہے کہ ان کے شوہر نے انھیں تین طلاقیں دیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے رہنے کے لئے نہ مکان اور نہ نان ونفقہ مقرر فرمایا اس لئے امام احمدؒ نے حدیث پر عمل کیا اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے فتوے کو چھوڑ دیا ملاحظہ ہو زاد المعاد ۲۲۶/۴۔

نیز حضرت عمار بن یاسر کی حدیث کی بناء پر ناپاک شخص (جنبی) کے تیمم کے بارے میں بھی حضرت عمر رضؓ کے قول پر عمل نہیں کیا گیا۔ [1]

اسی طرح اس مسئلہ میں بھی حضرت عمر رضؓ کی مخالفت کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ کہ احرام باندھنے سے پہلے حج کرنے والا خوشبو لگا سکتا ہے۔ کیونکہ اس بارے میں حضرت عائشہ رضؓ کی صحیح حدیث مذکور ہے۔ [2]

نیز امام موصوف نے حدیث صحیح کے مقابلے میں سود [3] اور گدھوں کے گوشت کو حلال ہونے کے بارے میں

---

[1] حضرت عبدالرحمٰن بن البزنی کی روایت ہے: "ایک شخص حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے پاس آکر کہنے لگا "میں ناپاک ہوں مجھے پانی نہیں ملا" اس وقت حضرت عمار بن یاسر نے حضرت عمر بن الخطاب رضؓ سے کہا۔ مجھے یاد ہے۔ کہ ہم اور آپ سفر میں تھے۔ آپ نے نماز نہیں پڑھی مگر میں نے مٹی میں لوٹ کر نماز پڑھ لی تھی۔ جب میں نے اس کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو آپ نے فرمایا۔ تمہارے لئے اس طرح تیمم کرنا کافی تھا۔ یہ کہہ کر آپ نے مٹی پر ہاتھ مارے پھر پھونک کر ان دونوں ہاتھوں سے اپنے چہرۂ مبارک اور ہتھیلیوں پر مسح کر لیا۔ (صحیح البخاری الجزء الاوّل باب التیمم ص ۵۰) اس سے ثابت ہوا کہ تیمم ایک ہی ضرب سے ہوتا ہے۔ اور صرف چہرہ اور ہاتھوں کا کلائی تک مسح کرنا کافی ہے۔ خواہ تیمم کرنے والا ناپاک (جنبی) کیوں نہ ہو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس کے مخالف ہیں ان کے نزدیک تیمم کرنے کے لئے مٹی پر دو دفعہ ہاتھ مارنا (دو ضربیں) ضروری ہیں۔ اور کہنیوں تک مسح کرنا بھی ضروری ہے۔ مگر امام احمد نے حضرت عمر رضؓ کے فتوے کو چھوڑ کر حدیث پر عمل کیا ہے۔ یہ حدیث نیل الاوطار از شوکانی ص ۱/ ۲۸۷ میں موجود ہے۔

[2] حضرت عائشہ رضؓ فرماتی ہیں۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احرام باندھتے تھے تو میں اس سے پہلے بہترین خوشبو جو مجھے میسر ہوتی تھی، آپ کے لگاتی تھی پھر میں اس خوشبو کی چمک آپ کے سر اور ریش مبارک پر دیکھتی تھی۔ نیل الاوطار۔ از شوکانی ۴/ ۳۲۰۔

[3] حضرت ابن عباس رضؓ کے خیال میں سود صرف ادھار کی صورت میں ناجائز ہے۔ مگر ان کا یہ قول سود کی اس حدیث کے خلاف ہے جو حضرت عبادۃ بن الصامت کی روایت سے مذکور ہے۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ۔ "سونا سونے کے بدلے میں۔ چاندی۔ چاندی کے بدلے میں۔ گیہوں۔ گیہوں کے بدلے میں۔ جو۔ جو کے بدلے میں۔ کھجور۔ کھجور کے بدلے میں اور نمک۔ نمک کے بدلے میں برابر اور مساوی صورت میں ہاتھوں ہاتھ ہونے چاہیئے۔ اگر یہ اجناس تبدیل ہو جائیں تو جس طرح چاہو۔ فروخت کرو۔ بشرطیکہ یہ نقد اور ہاتھوں ہاتھ ہوں۔ نیل الاوطار ۵/ ۲۴۰۔ لہٰذا امام احمد نے حدیث کو اختیار کیا اور حضرت ابن عباس کے قول کو چھوڑ دیا۔

حضرت عبداللہ بن عباس کے اقوال کو تسلیم نہیں کیا ہے [۱] ایسی مثالیں بہت ہیں۔" [۲]

مذکورہ بالا بیان سے یہ معلوم ہوا کہ صحابی کی رائے کا درجہ نص شرعی کے بعد ہے اور یہ اصول صحیح ہے۔ کیونکہ قول صحابی کی اہمیت محض اس وجہ سے ہے ۔کہ صحابۂ کرام، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں رہتے تھے۔اور کتاب وسنت سے مستفید ہوتے تھے۔لیکن اگر ان کا قول اسی کتاب وسنت کے خلاف ہو تو وہ درخور اعتناء نہ ہوگا۔کیونکہ صحابۂ کرام معصوم نہیں ہیں۔

چونکہ امام احمد بن حنبل کا یہ مسلک آپ نے خود بیان کیا ہے ۔اس لئے ایسا معلوم ہوتا ہے۔کہ آپ بھی اس کے حامی ہیں اگر آپ اس کے مخالف ہوتے تو حسب معمول آپ اس کی تردید کرتے اور اس کی تردید و مخالفت میں دلائل پیش کرتے۔ جیسا کہ آپ کا عام طریقہ ہے۔کیونکہ آپ جس چیز کے مخالف ہوتے اس کی تردید میں اپنا پورا زور قلم صرف کر دیتے تھے۔

امام احمد بن حنبل حدیث مرسل پر صحابی کے فتوے کو مقدم رکھتے تھے۔ مگر اس کا یہ مطلب نہ سمجھا جائے کہ آپ اسے صحابی کی مرسل حدیث پر مقدم رکھتے تھے۔حقیقت یہ ہے کہ آپ اسے صرف تابعی کی مرسل حدیث پر ترجیح دیتے تھے۔کیونکہ صحابی کے فتوے کو صحابی کی اس مرسل حدیث پر مقدم نہیں کیا جا سکتا ہے۔جیسے کسی صحابی نے دوسرے صحابی سے سن کر بیان کیا ہو۔اور اصل صحابی کا ذکر نہ کیا ہو۔اور اس حدیث کے سننے کے وقت وہ موجود نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے۔کہ ایسی حدیث مرسل صحیح اور مستقل حدیث کے برابر ہے اور وہ رسول اکرمؐ کا قول ہے جبکہ صحابی کا فتویٰ اس کا اپنا قول ہے اس لئے آنحضرتؐ کا قول ہر حالت میں مقدم ہوگا۔البتہ تابعی کی حدیث مرسل پر قول صحابی کو اس لئے ترجیح دی جاتی ہے کہ صحابی نے وحی نازل ہوتے ہوئے دیکھی ہے۔ اور وہ عہد نبوت کے فتووں سے واقف ہے۔اس لئے اس کا قول تابعی کے قول پر مقدم رہے گا۔تاہم ایسی حدیث مرسل کے بارے میں یہ احتمال ہے کہ غیر مذکور راوی صحابی یا تابعی۔تابعی ہونے کی صورت میں یہ احتمال ہے کہ وہ تابعی روایت کے قابل تھا یا نہیں۔لہذا جب اتنے احتمالات ہوں تو تابعی کی حدیث مرسل صحابی کے فتوے کے برابر نہیں ہو سکتی ۔حدیث ضعیف کی صورت بھی حدیث مرسل کی طرح ہے [۳]

---

[۱] حضرت عبداللہ بن عمر کی حدیث سے گدھے کے گوشت کی حرمت ثابت ہے۔وہ حدیث اس طرح ہے:" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے ۔اور گھوڑوں کا گوشت کھانے کی اجازت دی ہے۔نیل الاوطار ۸/ ۱۱۵۔

[۲] اعلام الموقعین ۱/ ۳۲۔

[۳] ابن حنبل۔ص ۵۱۔

قول صحابی میں اختلاف

اس مقام پر یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم صحابی کے فتوے کے مخالف اور موافق دونوں حضرات کے نقطۂ نگاہ کو واضح کریں۔

امام ابو حنیفہ اور امام شافعی صحابی کے فتوے کو تسلیم کرتے ہیں۔ امام شافعی کا یہ قول ہے: "کتاب وسنّت میں جب کوئی حکم ملے تو اس پر عمل ہوگا۔ لیکن اگر کوئی مسئلہ ان میں موجود نہ ہو، تو ہم صحابۂ کرام کے اقوال کی طرف رجوع کریں گے۔ یا ان میں سے کسی ایک کے قول پر عمل کریں گے۔ ائمۂ کرام کا یہ قول ہے۔" اگر ہم کسی کی تقلید کریں تو حضرات ابوبکرؓ عمرؓ اور عثمانؓ ہمارے لئے زیادہ محبوب ہیں۔ کیونکہ خلیفہ کا قول مشہور ہو کر تمام لوگوں کے لئے لازم ہو جاتا ہے۔ اس لئے اسے ان فتووں پر ترجیح حاصل ہے جو گھروں یا خاص محفلوں میں بیٹھ کر دئے جاتے ہیں۔ کیونکہ عوام جس قدر خلیفہ کے قول کی طرف متوجّہ ہوتے ہیں، اس قدر وہ ایسے فقیہوں کی طرف متوجہ نہیں ہوتے ہیں۔ ایسے فتووں پر وہ کبھی عمل کرتے ہیں اور کبھی عمل نہیں کرتے، یہ صورت اسی وقت اختیار کی جاتی ہے۔ جبکہ صحابۂ کرام کے مختلف اقوال سے یہ پتہ نہ چلے کہ کون سا قول کتاب وسنّت کے زیادہ قریب ہے۔ اگر ایسی صورت نہ ہو تو ہم اس قول کی پیروی کریں گے جو کتاب وسنّت کے زیادہ قریب ہوگا۔"

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں: "اگر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی کوئی حدیث ملے تو وہ ہمارے سر اور آنکھوں پر ہے اور اگر صحابہ کے اقوال دستیاب ہوں تو ہم ان میں سے کوئی ایک قول انتخاب کریں گے اور اگر تابعین کا قول ہوگا تو ہم اس کی تحقیق کریں گے۔" [1]

بعض حنفی۔ شافعی۔ مالکی اور حنبلی متأخر علماء اور اکثر متکلمین کا یہ قول ہے کہ صحابی کا قول حجت نہیں ہے۔ کیونکہ اس صورت میں صحابی بھی ایک مجتہد ہے اور مجتہد کی رائے میں غلطی کا احتمال ہے اور جس طرح دیگر مجتہدین کا قول ہر ایک کے لئے حجّت نہیں ہے۔ اسی طرح ان کا قول بھی حجت نہیں ہے۔ اس لئے ان کی تقلید کرنا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ کورانہ تقلید کی تردید میں جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں اس میں صحابہ اور دیگر حضرات کی تقلید بھی شامل ہے۔ ایک یہ وجہ بھی ہے کہ شرعی دلائل صرف کتاب وسنّت۔ اجماع۔ قیاس اور استصحاب تک محدود ہیں۔ ان میں قول صحابی شامل

---

[1] اعلام الموقعین۔ ج ۳۔ ص ۳۸۰ ۔ ۳۸۱ ۔

نہیں ہے۔ اور اگر کوئی صحابی علم وفضل اور تقویٰ میں ممتاز ہو تو ضروری نہیں ہے کہ دوسرا کوئی تابعی عالم ضرور اس کی اتباع کرے۔

صحابی کے قول کو تسلیم کرنے کے سلسلے میں حنفی علماء نے بعض تفصیلات بیان کی ہیں۔ جو مندرجہ ذیل ہیں:۔

۱۔ اگر صحابی نے ایسا مسئلہ بیان کیا ہو جس کا قیاس ورائے سے کوئی تعلق نہ ہو تو وہ متفقہ طور پر شرعی حجّت ہے۔ کیونکہ صحابی یہ بات اسی وقت کہہ سکتا ہے۔ جبکہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی بات سُنی ہو، مثلاً صحابۂ کرام نے حمل کی انتہائی مدّت بیان کی ہے۔ اور مہر کی کم از کم مقدار بتائی ہے۔

۲۔ اگر صحابۂ کرام کا کوئی ایسا مسئلہ مشہور ہو جائے جس کا قیاس ورائے سے تعلق ہو اور اس کا کوئی مخالف نہ معلوم ہو تو وہ بھی شرعی حجّت ہے کیونکہ وہ اجماع سکوتی ہے۔

۳۔ اگر صحابۂ کرام کا وہ قول مشہور نہ ہو اور اس کا قیاس ورائے سے تعلق ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ وہ شرعی حجّت ہے کیونکہ اس میں یہ گمان غالب ہے کہ صحابی نے وہ بات رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سُن لی ہو۔ اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ انھوں نے وہ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ سُنا ہو تو اس وقت بھی اسے بڑی حد تک صحیح مانا جائے گا۔ کیونکہ اس کا قائل عہد رسالت کے قریب تھا۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ شرعی حجّت نہیں ہے۔ اور سماع کا گمان غالب نہیں ہے۔ چونکہ صحابی کو اجتہاد کرنے سے منع نہیں کیا گیا ہے۔ اس لئے ممکن ہے کہ انھوں نے اجتہاد کیا ہو اور اس میں کوئی غلطی ہو جائے نیز اگر وہ صحابی آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ قول سنتے تو ضرور اس کی تصریح کرتے۔ [۱]

قول صحابی اور امام غزالی

امام غزالی نے صحابی کے قول کو شرعی حجّت نہیں تسلیم کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:۔

"قول صحابی بھی ان دلائل میں شامل ہے۔ جنھیں محض خیال و وہم کی بنا پر شرعی دلیل مانا گیا ہے۔ ایک جماعت کا یہ خیال ہے کہ صحابی کا قول بلا قید حجّت ہے ایک دوسری جماعت کا یہ خیال ہے کہ اگر وہ قیاس کے خلاف ہو تو اس صورت میں شرعی حجّت ہے۔ تیسری جماعت کا یہ خیال ہے کہ حضرات ابوبکرؓ و عمرؓ کا قول بالخصوص شرعی حجّت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: "میرے

---

[۱] اصول التشریع الاسلامی۔ ص ۹۳-۹۴۔

بعد آنے والے لوگوں کی پیروی کرو۔"

بعض علماء یہ کہتے ہیں: کہ "اگر خلفائے راشدین کسی قول پر متفق ہو جائیں تو وہ شرعی دلیل ہے۔"

آگے چل کر امام غزالی فرماتے ہیں:۔

"ہمارے نزدیک یہ تمام خیالات صحیح نہیں ہیں۔ کیونکہ ہمارے نزدیک ہر وہ شخص جس کے بارے میں غلطی اور سہو کا امکان ہو، اور اس کی معصومی کسی شرعی دلیل سے ثابت نہ ہو، تو اس کا قول حجت نہیں ہے۔ لہٰذا جب کسی کے قول میں غلطی کا امکان ہو تو وہ قول کیسے دلیل و حجت بن سکتا ہے۔ اور ایسے لوگوں کو کسی ثبوت کے بغیر کیسے معصوم تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا جب ان کے معصوم ہونے کا کوئی ثبوت نہ ہو اور یہ بھی ثابت ہو کہ ان میں اختلاف رونما ہوا ہو اور خود انھوں نے یہ تصریح کی ہو کہ ان کی مخالفت کی جا سکتی ہے۔ تو اس حالت میں ان کا قول کیسے شرعی دلیل بن سکتا ہے؟

صحابہ کی فضیلت

اس کے جواب میں بعض لوگ یہ کہتے ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ نے صحابہ کرام کی تعریف کی اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کی مدح و ثنا کی ہے۔ اس لئے ان کی پیروی کرنی ضروری ہے۔ مثلاً قرآن کریم میں یہ مذکور ہے۔ "اللہ ان مومنوں سے راضی ہوا۔"

ایک دوسرے مقام پر یہ ارشاد ہے: "تم اللہ اللہ کے رسول اور اپنے صاحبان اقتدار کی اطاعت کرو۔" نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے۔ "بہترین زمانہ میرا زمانہ ہے۔" نیز یہ بھی ارشاد نبوی ہے: "میرے صحابی ستاروں کی طرح ہیں۔"

امام غزالی اس کی تردید اس طرح کرتے ہیں: "اس مدح و ثناء سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہم صحابہ کرام کے علم۔ دینداری اور اللہ کے نزدیک ان کے اعلیٰ درجے کے بارے میں حسن اعتقاد رکھیں۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ان کی تقلید کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ آپ نے الگ الگ بعض صحابہ کرام کی تعریف بھی کی ہے مگر وہ باقی صحابہ کرام سے اس بارے میں ممتاز نہیں ہیں۔ کہ ان کی تقلید کو جائز کہا جائے یا واجب کہا جائے مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے:۔

"اگر (حضرت) ابوبکرؓ کے ایمان کو تمام دنیا کے لوگوں کے ایمان کے مقابلے میں تولا جائے تو (حضرت) ابوبکرؓ کے ایمان کا پلّہ بھاری رہے گا۔"

آپ نے یہ بھی ارشاد فرمایا: "اللہ نے (حضرت) عمرؓ کے دل و زبان پر حق کو اتارا ہے۔ وہ سچ بات کہتے ہیں خواہ وہ تلخ کیوں نہ ہو۔" حضرت عمرؓ کے بارے میں آپ نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے:۔ "خدا کی

قسم! جس راہ پر تم چلو گے تو شیطان تمہاری راہ چھوڑ کر دوسرے راستے پر گامزن ہوگا۔"
جب جنگ بدر کے قیدیوں کے بارے میں آیت کریمہ حضرت عمرؓ کی رائے کے مطابق نازل ہوئی تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا:۔
"اگر آسمان سے کوئی بلا نازل ہو تو (حضرت عمرؓ کے سوا اس سے کوئی محفوظ نہیں رہ سکتا۔"
یہ سب ارشادات مدح و ثنا رہیں ہیں۔ ان سے یہ نہیں ثابت ہے کہ حضرت عمرؓ یا حضرت ابوبکرؓ کی پیروی کرنی ضروری ہے۔" [1]

شیخ شوکانی کی مخالفت

قول صحابی کو شرعی دلیل ماننے کی مخالفت شیخ شوکانی نے بھی کی ہے۔ شیخ شوکانی متاخرین علماء میں سے ہیں۔ صحابی کے فتوے کا انکار کر کے انھوں نے یہ ثابت کیا ہے۔ کہ آخری زمانے میں بھی کچھ علماء قول صحابی کو شرعی دلیل ماننے کے مخالف تھے۔ اور امتداد زمانہ سے یہ مسئلہ بالکل ختم نہیں ہوا تھا۔ آپ فرماتے ہیں۔ حق بات یہ ہے کہ صحابی کا قول شرعی حجت نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مسلم قوم کی طرف صرف رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کو بھیجا ہے۔ اور ہمارا صرف ایک رسول اور ایک کتاب ہے۔ اور تمام مسلمانوں کو یہ حکم دیا گیا ہے۔ کہ وہ خدا کی کتاب اور اس کے رسول کی پیروی کریں۔ اس حکم میں صحابۂ کرام اور بعد کے مسلمانوں میں کوئی امتیاز نہیں برتا گیا ہے۔ سب مسلمان شرعی احکام کے پابند ہیں اور ان سب کے لئے کتاب و سنّت کا اتباع ضروری ہے۔ اس لئے جو شخص یہ کہتا ہے:۔

"اللہ تعالیٰ کے دین میں کتاب و سنّت اور اس کے متعلقہ احکام کے علاوہ اور کوئی چیز بھی شرعی حجت ہے۔" تو وہ اللہ کے دین میں وہ بات شامل کر رہا ہے جس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ اور اسلامی شریعت میں ایسی شریعت کو داخل کر رہا ہے۔ جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے کوئی حکم نہیں دیا ہے۔ یہ بہت بڑی بات ہے۔ اور بلند دعویٰ ہے کیونکہ اللہ کے کسی بندے کے بارے میں یہ عقیدہ رکھنا کہ اس کا قول مسلمانوں کے لئے شرعی حجت ہے۔ اور اس پر عمل کرنا واجب ہے، اللہ کے دین کے خلاف ہے۔ بلکہ کسی مسلمان کے لئے یہ کہنا بھی مناسب نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہ تشریعی مقام صرف اللہ کے رسولوں کو دیا گیا ہے۔ جو اللہ کی طرف سے شریعت لے کر آئے تھے۔ کسی دوسرے کو یہ حق نہیں پہونچتا ہے۔ کہ اس کے قول کو شریعت کا درجہ دیا جائے۔

اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ صحابی کا مقام بہت بلند ہے۔ صحابۂ کرام افضل ہیں اور

---

[1] المستقفی ج ۱ ۔ ص ۲۶۰ ۔ ۲۷۰ ۔

مذہبی حیثیت سے ان کا مرتبہ اعلیٰ وارفع ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انھیں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تشریعی مقام تک پہونچا دیا جائے اور ان کے اقوال کو شرعی حجت تسلیم کیا جائے یا لوگوں کو مجبور کیا جائے کہ وہ ان کا اتباع کریں۔ اللہ تعالیٰ نے قطعی طور پر اس کی اجازت نہیں دی ہے۔ اور اس کے بارے میں ایک حرف بھی ثابت نہیں ہے۔

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے بھی یہ دعویٰ ثابت نہیں ہوسکتا۔ "میرے صحابی ستاروں کی طرح ہیں تم ان میں سے جس کسی کی پیروی کروگے اس سے تمہیں ہدایت حاصل ہوگی"

اوّلاً یہ حدیث صحیح ثابت نہیں ہوسکی ہے۔ محدثین نے اس پر بحث کی ہے۔ تاہم اگر اسے صحیح مان لیا جائے تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ صحابۂ کرام، اپنے تقویٰ - پرہیزگاری اور کتاب وسنت کی پابندی کرنے کی وجہ سے اس بات کے مستحق ہیں کہ ان کی پیروی کی جائے۔ ان کی اتباع اس صورت میں بھی ہوسکتی ہے کہ کتاب وسنت کی پابندی کی جائے۔ یہی مفہوم مندرجہ ذیل احادیث کا بھی ہے۔

"میرے بعد (حضرات) ابوبکرؓ و عمرؓ کی پیروی کرو" "تم میری سنت اور ہدایت حاصل کرنے والے خلفائے راشدین کا طریقہ اختیار کرو"

محاکمہ یہ وہ مسئلہ ہے۔ جس کے بارے میں محقق علماء نے اختلاف کیا ہے۔ اور ہر فریق نے اپنے مسلک کی حمایت میں زوردار دلائل پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ بہر حال ایسے مسئلے میں جہاں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اختلاف دور کرنے کے لئے صاف حکم نہ موجود ہو۔ اختلاف کا ہونا ناگزیر ہے۔ اس موقع پر اگر مجھے اپنی رائے بیان کرنے کا موقع دیا جائے تو میں اس مسلک کی تائید کروں گا۔ جو جمہور فقہائے کرام کا مسلک ہے۔ کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں رہ کر اور آپ کے مقدمات ومعاملات واحکام کا عینی مشاہدہ کرنے کے بعد ان کی شرعی بصیرت پختہ ہوگئی تھی۔ اور وہ اسلامی شریعت کی اصل روح سے ہم سے زیادہ واقف تھے۔ اس لئے مذہبی معاملات میں ان کی رائے ہماری اجتہادی رائے سے بہتر ہے۔ مخالفین کی سب سے زوردار دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی پیغمبر نہیں بھیجا۔ اس کے جواب میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کوئی مسلمان اس بات کا قائل نہیں ہے کہ وہ صحابۂ کرام کے قول کو پیغمبر کے قول کے برابر درجہ دیتا ہے۔ بلکہ ہم صحابۂ کرام کے قول اور ان کے فتووں پر (کتاب وسنت میں ایسے احکام موجود نہ ہونے کی صورت میں) اس لئے عمل کرتے ہیں کہ ان کے اقوال ہمارے اقوال کی بہ نسبت زیادہ صحیح ہیں۔ نفسیات کا یہ مسلّم اصول ہے کہ شاگرد اپنے اُستاد سے ضرور متأثر ہوتا ہے۔ اس لئے صحابۂ کرام بھی اپنے معلّم یعنی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ضرور

متاثر تھے۔

اگر ہم اپنی بدقسمتی کی وجہ سے زیارت نبوی سے محروم ہیں تو اب ہمارے لئے یہی بہتر ہے کہ ہم آپ کے صحابیوں کے اقوال سے مستفید ہوں۔ جنھوں نے مدرسۂ نبوی میں تعلیم و تربیت حاصل کی تھی اور جب وہاں سے فارغ ہوئے تو وہ بہت بڑے عالم مفتی اور قاضی بن کر نکلے اور تمام عالم اسلامی کو اپنے فیصلوں اور فتووں کے ذریعے فیض پہونچاتے رہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ قول صحابی پر عمل کرنے کا یہ مقصد نہیں ہے کہ مجتہد کسی شرعی دلیل کی تلاش چھوڑ دے۔ اگر اسے کوئی نص شرعی مل جائے تو پھر کسی دوسرے شخص کے قول پر عمل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ خواہ وہ صحابی ہو یا کوئی اور عالم ہو، لیکن اگر کوئی شرعی دلیل نہ مل سکے تو صحابی کے قول پر عمل کرنا اس سے بہتر ہے کہ اپنی مرضی اور خواہش کے مطابق کوئی بات کہی جائے۔

فتویٰ تابعی

صحابۂ کرام رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے شاگرد رشید تھے۔ اس لئے انھوں نے وہ بلند مقام حاصل کر لیا تھا جس کی بدولت وہ شرعی امور کے ماہر بن گئے۔ چنانچہ بعد کے اکثر علماء و فقہاء ان سے مستفید ہوئے۔ لہٰذا اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ آیا تابعین عظام بھی، جنھوں نے صحابۂ کرام کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا اور ان کے شاگرد جو تبع تابعین کہلاتے ہیں۔ وہ بھی ایسے بلند مقام پر فائز ہیں یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حنفی علماء، ان کے فتووں کو شرعی حجت نہیں سمجھتے ہیں۔ اور یہی حال امام شافعیؒ کا ہے وہ بھی ان کے فتووں کو شرعی حیثیت سے تسلیم نہیں کرتے تھے۔

البتہ امام احمدؒ نے ازراہ احتیاط و تقویٰ ان کے فتووں کو تسلیم کیا ہے۔ مگر وہ انھیں شرعی ماخذ اور حجت کی حیثیت نہیں دیتے ہیں۔ تاہم امام ابن تیمیہؒ اکابر تابعین کے اقوال کو تسلیم کرتے تھے۔ جیسے سعید بن المسیبؒ۔ حسن بصریؒ۔ مجاہدؒ۔ عکرمہؒ (جو حضرت عباسؓ کے آزاد کردہ غلام تھے) جیسے بڑے تابعین ہوں۔

امام ابن القیمؒ کا مسلک اس بارے میں واضح نہیں ہے، ان کی بعض تحریروں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ تابعین عظام کے فتووں پر عمل کرتے تھے اور صحابہ کے اقوال کے بعد ان کا درجہ مانتے تھے مگر بعض تحریروں سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے۔ کہ وہ ان کے اقوال کو شرعی حجت نہیں تسلیم کرتے تھے۔

قول تابعی کی حمایت

قول تابعی کی حمایت میں ایک مقام پر آپ یوں تحریر فرماتے ہیں "بزرگانِ سلف کے اقوال اور صحابۂ کرام کے فتووں کے مطابق فتویٰ دینا جائز ہے۔ اور ان پر عمل کرنا اس سے بہتر ہے کہ علمائے متاخرین کی رائے اور ان کے فتووں پر عمل کیا جائے۔ کیونکہ اہلِ علم عہد نبوی کے جس قدر زیادہ قریب ہوں گے، اسی قدر ان کے اقوال حق و صداقت کے زیادہ نزدیک ہوں گے۔ مثلاً صحابۂ کرام کے فتوے۔ تابعین کے فتووں پر مقدم ہیں۔ اور تابعین کے فتوے تبع تابعین کے فتووں پر مقدم ہیں۔ اس طرح آگے زمانے کا حال ہے۔ کہ قدیم زمانے کے علماء کو علمائے متاخرین پر ترجیح حاصل ہوگی۔ یعنی جس قدر زمانہ عہد نبوی سے قریب ہوگا۔ اسی قدر اس عہد کے علماء میں صحیح خیالات کی کثرت ہوگی۔ اس قاعدے کا اطلاق ہر زمانے میں مجموعی حیثیت سے ہے ہر مسئلہ کی جداگانہ نوعیت سے اس کا تعلق نہیں ہے۔ مثلاً تابعین کا زمانہ تبع تابعین کے زمانے سے بحیثیت مجموعی بہتر ہے۔ گو یہ ممکن ہے کہ انفرادی اور شخصی حیثیت کے بعض افراد بلند پایہ ہوں، تاہم اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ قدیم زمانے میں، دور متاخرین سے قبل کے افراد صاحبان علم و فضیلت تھے۔ اور اس دور کے اہل علم میں صحیح فہم و بصیرت زمانہ مابعد کے اہلِ علم سے زیادہ تھی۔"[1]

اس تحریر سے یہ پتہ چلتا ہے۔ کہ آپ عہد نبوی سے زیادہ قریب زمانہ ہونے کی وجہ سے صحابۂ کرام اور ان کے زمانے مابعد کے اہل علم کے اقوال کو تسلیم کرتے تھے۔ اور اس اصول کی بناء پر آپ صحابہ۔ تابعین اور تبع تابعین کے اقوال کو معتبر مانتے تھے۔ البتہ آپ عہد رسالت کے قریب تر زمانے کو ترجیح دیتے تھے۔ اور ہر عہد کو مجموعی حیثیت سے ایک دوسرے پر مقدم سمجھتے تھے۔ اور یہ ترجیح مجموعی حیثیت سے حاصل تھی۔ اشخاص کی انفرادی حیثیت سے آپ ان کا مقابلہ نہیں کرتے تھے۔

قول تابعی کی مخالفت

مگر آپ کی ایک دوسری تحریر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ تابعین کے قول کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ آپ فرماتے ہیں :۔

"اگر یہ کہا جائے کہ جو دلائل ذکر کئے گئے ہیں۔ ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر ایک تابعی کوئی بات کہے اور کوئی صحابی یا تابعی اس کی مخالفت نہ کرے تو کیا اس کا قول شرعی حجت ہے؟ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ تابعین اسلامی ممالک میں اس کثرت سے پھیل گئے تھے۔ کہ ان کا احاطہ کرنا مشکل ہوگیا تھا۔ نیز ان کے زمانے میں مسائل بھی کثرت سے پیدا ہوگئے تھے۔ ایسی صورت میں اگر کوئی تابعی فتویٰ دے تو اس کے بارے میں یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اس کا

---

[1] اعلام الموقعین۔ ج ۳۔ ص ۳۷۷۔

ئی مخالف نہیں ہے۔ ۱؎

اس عبارت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ تابعین کے اقوال کو شرعی حجت نہیں تسلیم کرتے تھے۔ اس کی وجہ آپ نے یہ بیان کی ہے کہ تابعین مختلف ممالک میں پھیل گئے تھے۔ اور ان کے ساتھ ساتھ مسائل بھی اسی قدر زیادہ ہو گئے تھے کہ ان کے بارے میں یہ معلوم کرنا مشکل ہو گیا تھا۔ کہ ان کی مخالفت کی گئی تھی یا نہیں؟

البتہ صحابۂ کرام محدود علاقے میں آباد رہے اور وہ مختلف ممالک میں جاکر آباد نہیں ہوئے تھے۔ اور مسائل کا پھیلاؤ بھی اس قدر زیادہ نہیں تھا اس لئے ان کے اقوال کے بارے میں گمان غالب یہ ہے کہ ان کی مخالفت نہیں کی گئی تھی۔

متضاد بیانوں کا حل

بہر حال ان دو متضاد بیانوں کے بعد یہ الجھن پیدا ہو گئی ہے کہ ان دونوں میں سے کون سے بیان کو امام ابن القیمؒ کا صحیح نقطۂ نگاہ سمجھا جائے۔ تاہم انتہائی غور و فکر کے بعد ہدایت ایزدی سے میں اس نتیجہ پر پہونچا ہوں کہ امام موصوف کا صحیح مسلک آخری بیان پر ہے۔ وہ یہ ہے کہ آپ تابعین کے اقوال کو شرعی حجت نہیں مانتے تھے۔ کیونکہ ان کے زمانے میں مسائل کی کثرت ہو گئی تھی اور وہ خود بھی مختلف علاقوں میں منتشر ہو گئے تھے۔ کہ ایسی صورت میں یہ معلوم کرنا مشکل ہو گیا تھا۔ کہ مختلف مسائل میں کون مخالف ہے اور کون موافق ہے؟

جہاں تک پہلی تحریر کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں میرا خیال یہ ہے کہ آپ نے اسے قول صحابی کو تسلیم کرانے کے لئے لکھا تھا اور آپ کے بیان کرنے کا مقصد یہ تھا۔ کہ قول صحابی کا درجہ بیان کیا جائے کہ وہ سنت نبوی سے مؤخر ہے۔ اس کے بعد آپ نے اس اصول کی وضاحت کے لئے تابعین کے اقوال کا درجہ بیان کیا ہے۔ اور اقوالِ صحابہ کے ساتھ ان کا تعلق واضح کیا ہے۔ اسی سلسلے میں ان کے بعد تبع تابعین کی شرعی حیثیت کو واضح کیا گیا ہے۔ پہلی تحریر سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ تابعین کا قول صحابی کے قول سے کم درجے پر ہے۔ اور اگر اس کے ساتھ یہ دلیل بھی شامل کر لی جائے کہ تابعین اسلامی ممالک میں منتشر ہو گئے تھے۔ تو اس کا نتیجہ یہی نکلے گا کہ قول تابعی حجت نہیں ہے۔

بہر حال ان دونوں متضاد تحریروں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی یہی صورت میری سمجھ میں آئی ہے اگر میرا یہ خیال صحیح ہے تو مجھے دوہرا ثواب ملنے کی توقع ہے اور اگر غلط ہو، تو اس صورت

۱؎ اعلام الموقعین ۔ ج ۴ ۔ ص ۲۰۴ ۔

میں بھی ثواب کا مستحق سمجھا جاؤں گا۔

ابن القیمؒ اور قیاس

اس سے پیشتر کہ ہم قیاس کے بارے میں امام ابن القیمؒ کا موقف بیان کریں۔ یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم یہ بتائیں کہ فقہائے کرام قیاس کے بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں۔ اس سے ہمیں گذشتہ اہلِ علم کے خیالات سے آگاہی حاصل ہوگی۔ اس کے بعد جب ہم قیاس کے بارے میں امام ابن القیمؒ کا مسلک بیان کریں گے، تو پتہ چل سکے گا۔ کہ آپ اپنے پیش رو علماء کے کس حد تک موافق و مخالف ہیں۔

قیاس کے مخالفین

قیاس کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کچھ علماء قیاس کے قطعی منکر ہیں۔ بعض قیاس کے حد سے زیادہ حامی ہیں۔ تیسری جماعت وہ ہے جو قیاس کے بارے میں معتدل روش رکھتی ہے۔

قیاس سے انکار کرنے والے فرقۂ ظاہریہ کے افراد ہیں یہ لوگ شرعی احکام میں اسباب وعلل اور ان کے اثرات کے منکر ہیں۔ یہ لوگ حضرت ابوبکرؓ کے اس قول کو دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں:

"کونسا آسمان مجھ پر سایۂ افگن ہوگا اور کون سی زمین میرا بوجھ برداشت کرے گی۔ اگر میں اپنی رائے کے مطابق کتاب اللہ کا کوئی حکم بتاؤں۔"

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بھی یہ فرمایا ہے:۔

"تم اہل رائے سے بچو۔ کیونکہ وہ سنت نبوی کے دشمن ہیں۔ وہ احادیث کو یاد رکھنے سے عاجز ہیں اس لئے وہ اپنی رائے کے مطابق حکم دیتے ہیں۔ اس طرح وہ خود بھی گمراہ ہوتے ہیں۔ اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں۔"

حضرت عمرؓ نے یہ بھی فرمایا تھا:۔

"دین و مذہب کے معاملے میں اپنی رائے نہ پیش کرو۔ کیونکہ ہماری رائے ظن وتخمین پر مبنی ہوتی ہے۔ اور ہمارا خیال وگمان حق وصداقت کا فائدہ نہیں پہنچا سکتا ہے۔"

آپ نے یہ بھی فرمایا:۔

"ایک جماعت ایسی ہے جو اپنی رائے کے مطابق فتویٰ دیتی ہے۔ اگر قرآن کریم نازل ہوتا تو وہ ان کے

متوں کے خلاف نازل ہوتا ہے۔

یہ لوگ اپنے مسلک کو حضرت ابن عباس کے اس قول سے بھی ثابت کرتے ہیں:۔

"اللہ نے کسی کو یہ اجازت نہیں دی ہے کہ وہ اپنی رائے سے مذہبی حکم بتائے" ۔[1]

مخالفین کی تردید منکرین قیاس کے دلائل کو علمائے کرام نے رد کر دیا ہے۔ اس لئے کہ صحابۂ کرام کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں نص شرعی نہ ملے تو رائے اور اجتہاد کے مطابق حکم دیا جا سکتا ہے۔ یہ فیصلہ اتنی متواتر روایات سے ثابت ہے کہ اس کے بارے میں کوئی شک وشبہ باقی نہیں رہا ہے۔ مثلاً صحابۂ کرام نے اپنے اجتہاد سے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ تسلیم کیا تھا۔ کیونکہ اس بارے میں کوئی نص شرعی موجود نہ تھی۔ انھوں نے اس بات پر قیاس کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی میں حضرت ابوبکرؓ کو نماز کا امام بنا دیا تھا اور اس پر قیاس کر کے انھوں نے انھیں خلیفہ بھی بنا لیا اس طرح جب حضرت ابوبکرؓ نے اپنی اجتہاد سے یہ فیصلہ کیا کہ ان لوگوں کے ساتھ جنگ کی جائے۔ جنھوں نے زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا تھا۔ تو تمام صحابہ نے ان کی رائے کو تسلیم کر لیا تھا۔ خود صحابۂ کرام نے جد امجد (دادا ۔ نانا) اور بھائیوں کی میراث کے بارے میں اجتہاد کیا انھوں نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے اجتہاد کو اس وقت تسلیم کیا جب ان سے کلالہ کا مفہوم دریافت کیا گیا تھا۔ اس وقت آپ نے فرمایا۔ میں اس کے بارے میں اپنی رائے بیان کرتا ہوں اگر یہ رائے درست ہو، تو یہ اللہ کی مہربانی ہے۔ اور اگر غلط ہوئی تو اس کی ذمہ داری مجھ پر اور شیطان پر ہے۔ اللہ اور اس کے رسول اس غلطی سے بری الذمہ ہیں۔ کلالہ وہ (رشتہ) ہے جو والد اور والدہ کے علاوہ ہو"

قیاس کی حمایت میں یہ واقعہ بھی مذکور ہے کہ لوگوں نے ایک دفعہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے یہ کہا: " (حضرت) سمرہ یہودی تاجروں سے عشر وصول کرتے وقت ان سے شراب کی قیمت وصول کرتے ہیں"۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "کیا سمرہ کو یہ معلوم نہیں ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے:

" اللہ یہودیوں پر لعنت کرے۔ چربی ان پر حرام کی گئی تھی تو وہ اسے فروخت کر کے اس کی قیمت کھانے لگے تھے"۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ نے سرکے کو چربی پر قیاس کر کے یہ ثابت کیا کہ اگر کوئی چیز حرام ہو تو اس کی قیمت بھی حرام ہوتی ہے۔[2]

---

[1] اصول الفقہ ۔ ص ۳۲۹

[2] اصول الفقہ ۔ ۳۲۳ ۔ ۳۲۴ وص ۳۲۷۔

اگر ان احادیث کو صحیح مانا جائے جن میں صحابۂ کرام نے رائے کے مطابق حکم دینے کو ناپسند کیا ہے تو ان کا مفہوم یہی لیا جا سکتا ہے۔ کہ وہ رائے ایسی نہ ہو جو نص شرعی کے خلاف ہو یا اس شخص کو رائے دینے کا کوئی حق نہیں ہے۔ جس میں قیاس اور اجتہاد کرنے کی صلاحیت نہ ہو بلکہ وہ محض اپنی خواہش نفسانی کے مطابق شرعی بنیاد اور اس کے اصولوں کے خلاف فتویٰ دے۔

بہرحال فرقہ ظاہریہ نے قیاس سے انکار کرکے عقول انسانی پر غور و فکر کا دروازہ بند کر دیا تھا اور یوں اسلامی افکار کو ترقی کرنے سے روکا۔ وہ نص شرعی کے محدود دائرے میں مقیّد رہے اور اس سے باہر نہیں نکلے ہیں نہیں معلوم ہے کہ وہ ان نئے مسائل کو کیسے حل کرتے تھے جو مسلم قوم میں پیدا ہوتے رہے۔ اور اس کے بارے میں کوئی نص شرعی موجود نہ تھی۔

حد سے بڑھ کر قیاس کرنے والے وہ عراقی علماء تھے۔ جو امام ابو حنیفہ اور ان کے شاگردوں کے پیرو تھے یہ لوگ معمولی بات پر مشابہت قائم کرکے قیاس کرنے لگتے تھے۔ انھوں نے قیاس کے دروازے کو چوپٹ کھول رکھا تھا۔ وہ یہ امتیاز نہیں کر سکے کہ مختلف شرعی احکام کے صحیح اسباب و علل کیا ہیں ایسے اندھا دھند قیاس سے شریعت اسلامیہ کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ [1]

ان میں سے تیسرا اعتدال پسندوں کا گروہ ہے۔ یہی لوگ معقول حدود میں رہ کر قیاس سے کام لیتے ہیں۔ اور احکام کے صحیح اسباب و علل اور ان کے اوصاف پر غور و فکر کرکے وہ فیصلہ صادر کرتے ہیں۔ جو عدل و انصاف پر مبنی ہوتا ہے۔

ان تینوں گروہوں کے بارے میں امام ابن القیمؒ یوں رقمطراز ہیں:۔

"قیاس کے بارے میں ایک جماعت ایسی بھی ہے جو ایک معتدل روش اختیار کرتی ہے۔ ایک جماعت کسی حکم کے اسباب و علل اور اس کے اثر انداز اوصاف کی بالکل منکر ہے۔ ان کی رائے میں شریعت دو مساوی چیزوں میں فرق پیدا کر سکتی ہے۔ اور دو مختلف اور متضاد چیزوں کو جمع کر سکتی ہے۔ ان کے خیال میں اللہ نے شرعی احکام میں اسباب و علل اور مصالح کو ملحوظ نہیں رکھا ہے۔ اور نہ ان میں ایسی صفات و خواص پائے جاتے ہیں، جو بصورت اثبات و نفی کسی چیز پر اثر انداز ہو سکیں، ان کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی ایک چیز کو حرام کرتا ہے تو اس کی مکمل نظیر کو ممنوع نہیں قرار دیتا ہے۔ اور نہ اس کو کسی خوبی یا مصلحت کی وجہ سے حکم دیتا ہے۔ بلکہ یہ احکام و ممنوعات محض مشیت ایزدی کی بدولت

[1] ابن حنبل ۲۷۱ - ۲۷۲۔

صادر ہوتے ہیں۔ اس میں کسی حکمت اور مصلحت کا کوئی دخل نہیں ہوتا ہے۔

ان کے مقابلے میں ایک جماعت ایسی ہے جو قیاس کو انتہاء پسندانہ طریقے سے استعمال کرتی ہے۔ اور اس کو بہت وسعت دیتی ہے، یہ لوگ دو مختلف چیزوں کو معمولی مشابہت کی بنا پر یکساں کر لیتے ہیں۔ یا محض اپنے وہم و تخیل کی بنیاد پر اسے علت سمجھ کر شرعی حکم صادر کرتے ہیں۔ مگر بزرگان سلف نے ایسے لوگوں کی مذمت کی ہے۔"

ابن القیمؒ کا موقف

امام ابن القیمؒ نے قیاس کو شریعت کا معتبر اصول تسلیم کیا ہے اور اپنی کتاب اعلام الموقعین میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔ اور اس کے اقسام کا ذکر کر کے مخالف اور موافق حضرات کے دلائل پیش کئے ہیں۔ اس کے بعد قوی دلائل کے ذریعے منکرین قیاس کی تردید کی ہے اس کی توضیح مندرجہ ذیل ہے:-

حضرت عمرؓ کا ہدایت نامہ

آپ نے حضرت ابو موسیٰ الاشعری کے نام حضرت عمرؓ کے خط کو اثبات قیاس کے لئے اصل بنیاد قرار دیا ہے۔ اس خط کا اصل مضمون یہ ہے:

"حمد و ثناء کے بعد واضح ہو کہ فیصلہ کرنا ایک مستحکم فریضہ ہے۔ جس کے لئے ایک دستور مقرر ہے جب کوئی شخص اپنے دلائل تمہارے سامنے پیش کرے تو اسے خوب سمجھو (اور اچھی طرح سمجھنے کے بعد فیصلہ کرو اور جب فیصلہ سناؤ تو اسے نافذ بھی کرو) کیونکہ اس حق بات کہنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے جو عمل میں نہ آسکے۔ اپنی مجلس (عدالت) میں اپنے سامنے اور فیصلہ کرنے میں سب لوگوں کے ساتھ ہمدردی کرو تاکہ نہ تو کسی شریف آدمی کو تم سے بے انصافی کی توقع ہو۔ اور نہ کمزور آدمی تمہارے انصاف سے مایوس ہو جائے۔ مدعی کے ذمے ثبوت پیش کرنا ہے اور جو انکار کرے، اس کے ذمے حلف اٹھانا ہے۔ مسلمانوں کے درمیان صلح کرانی جائز ہے، مگر وہ صلح ایسی نہ ہو جو حرام کو حلال کرے یا حلال کو حرام کر دے اور جو کوئی کسی ایسے کے حق کا دعویٰ کرے، جو غائب ہو، یا اس کا گواہ غائب ہو تو اس کے لئے ایسی مدت مقرر کرو۔ جس کے اندر وہ پہونچ سکے۔ اگر وہ اپنا ثبوت لے آئے تو اس کے مطابق اس کا حق اسے دیدو۔ ورنہ اس کا مقدمہ خارج کر دو۔ کیونکہ یہ طریقہ قابل عذر ہے۔ اور تمہیں اندھا دھند فیصلے سے بچائے گا۔

اگر آج تم نے کوئی فیصلہ کیا ہو۔ اس کے بعد تمہیں اپنی عقل کی رہنمائی میں صحیح بات معلوم ہوئی ہو تو اس وقت تمہیں حق و صداقت کی طرف رجوع کرنے سے باز نہیں رہنا چاہیئے۔ کیونکہ حق بات

ہر حال میں مقدم ہے۔ اور حق کی طرف لوٹنا باطل پر اڑے رہنے سے بہتر ہے۔

تمام مسلمان ایک دوسرے کے لئے قابل اعتبار ہیں سوائے ان لوگوں کے جنھیں حد شرعی کے مطابق سزا دی گئی ہو۔ یا وہ جھوٹی شہادت کے مرتکب ہوں یا جن کا نسب یا قرابت مشتبہ اور قابل اعتراض ہو۔ اللہ تعالیٰ بھیدوں سے خوب واقف ہے اس نے ان کے بھیدوں پر پردہ ڈال رکھا ہے۔ البتہ گواہوں اور قسموں کے ذریعے (ان کا انکشاف ہوتا ہے)۔

قیاس کرنے کی ہدایت

جو بات کتاب اللہ اور سنّت نبوی میں موجود نہ ہو۔ مگر تمہارے دل میں وہ بات کھٹک رہی ہو تو اس کو اچھی طرح سمجھو پھر اس کے بارے میں (اسلامی اصولوں کے معیار پر) قیاس کرو اور اس جیسے مسائل (نظائر) معلوم کرو۔ پھر جو بات اللہ کے پسندیدہ اصول اور حق و صداقت کے زیادہ قریب ہو اس پر عمل کرو۔"

حضرت عمر فاروق اعظمؓ کے اس ہدایت نامے سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ آپ نے حضرت ابو موسیٰ الاشعری کو ہدایت دی تھی کہ جو مسئلہ کتاب و سنّت میں نہ ملے اس کو اچھی طرح سمجھا جائے اور اس کی نظیر کو شرعی نصوص میں تلاش کیا جائے اور ان جیسے مسائل کے بارے میں شریعت کا جو حکم ہو۔ وہی حکم اس جیسے مسئلہ میں جس کا حکم شریعت میں مذکور نہ ہو۔ ثابت کرنا قیاس کہلاتا ہے۔

امام ابن القیمؒ نے اس ہدایت نامے سے قیاس کو اس طرح ثابت کیا ہے۔ کہ تمام صحابہؓ نے اس کی مخالفت نہیں کی۔ لہٰذا تمام صحابہؓ کا اس بات پر اجماع اور اتّفاق رائے ہے کہ قیاس بھی شرعی دلیل ہے۔

قرآن کریم سے استدلال

قیاس کا طریقہ قرآن کریم سے بھی ثابت ہے۔ بلکہ قرآن کریم کے کئی مقامات پر قیاس کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ مثلاً کتاب اللہ میں تخلیق ثانی کو (جو قیامت کے دن ہوگی) تخلیق آدم پر قیاس کرکے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ جس طرح خدا نے سب سے پہلے انسان کو پیدا کیا تھا، اسی طرح اس کے لئے یہ بھی ممکن ہے کہ مرنے کے بعد قیامت کے دن انسانوں کو دوبارہ زندہ کرے۔ دوسرے موقع پر قیاس کرکے یہ سمجھایا گیا ہے۔ کہ جس طرح مردہ اور بنجر زمین کو اللہ تعالیٰ سرسبز بناتا ہے۔ اور اس میں غلہ وغیرہ کی پیداوار ہونے لگتی ہے۔ اسی طرح یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ مُردہ انسان بھی دوبارہ زندہ ہوسکتا ہے۔ ایک اور مقام پر قیاس کرکے دشمنانِ خدا کو جو تخلیق جدید کے منکر ہیں، اس طرح سمجھایا گیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے

زمین و آسمان کو پیدا کیا تو اس سے زیادہ یہ آسان ہے کہ مُردہ انسانوں کو دوبارہ زندہ کیا جائے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"حقیقت یہ ہے کہ آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنا لوگوں کے پیدا کرنے سے زیادہ مشکل ہے"

قرآن کریم میں قیاس عقلی

امام ابن القیمؒ آگے چل کر فرماتے ہیں۔ یہ تمام عقلی قیاس ہیں، ان کے ذریعے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر یہ واضح کرتا ہے۔ کہ جب ایک چیز کے بارے میں کوئی حکم صادر ہو، تو اس کا اطلاق اس کی مشابہ چیز پر بھی ہوتا ہے۔ کیونکہ جو مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ وہ تمام قیاس کی شکل وصورت میں پیش ہوتی ہیں۔ اور ان کے ذریعے ان کے مشابہ امور کے احکام کو ثابت کیا جاتا ہے۔ کہاوتیں اور مثالیں پیش کر کے کسی بات کا قیاس کرنا عقلی خاصہ ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کی فطرت اور عقل میں یہ بات ودیعت کر رکھی ہے کہ دو مشابہ چیزوں کو مساوی سمجھیں اور ان میں کسی فرق کو تسلیم نہ کریں۔ اسی طرح یہ بھی فطرت انسانی ہے۔ کہ دو مختلف چیزوں میں فرق کیا جائے۔ اور یہ نہ تسلیم کیا جائے کہ وہ دونوں چیزیں آپس میں مل سکتی ہیں۔ [1]

جس طرح اللہ تعالیٰ نے دو مشابہ چیزوں کو اپنے خواص وصفات میں یکساں بنایا ہے۔ اس طرح اس نے دو مختلف چیزوں کو مشترک اور یکساں نہیں بنایا ہے۔ مثلاً مسلمان مجرموں کی طرح نہیں ہیں۔ اور مومن مفسدوں کی طرح نہیں ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ خود فرماتا ہے:

"کیا ہم مسلمانوں کو مجرموں کی طرح بنائیں گے تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ تم کیا فیصلہ کرتے ہو؟"

دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا گیا ہے:

"کیا وہ لوگ جنھوں نے برائیوں کا ارتکاب کیا ہو۔ یہ خیال کرتے ہیں۔ کہ ہم انھیں ان لوگوں کی طرح بنائیں گے جو ایمان لائے اور نیک کام کرتے رہے۔ اور یہ کہ ان کی زندگی اور موت برابر ہو سکتی ہیں۔ وہ برا فیصلہ کرتے ہیں۔"

دوسری جگہ پر ارشاد ہے:۔

"کیا ہم ان لوگوں کو جو ایمان لائے اور نیک کام کرتے رہے۔ ان کے مشابہ کر سکتے ہیں۔ جو زمین میں فساد برپا کرتے ہیں۔ یا ہم پرہیز گاروں کو بدکاروں کی طرح کر دیں گے۔" [2]

احکام واسباب کا ذکر

یہ تمام مثالیں پیش کر کے آپ نے یہ ثابت کیا ہے کہ قرآن کریم ان اسباب وعلل اور مناسب اوصاف وخواص کا ذکر کرتا ہے۔

---

[1] اعلام الموقعین ۱/۱۴۴ - ۱۵۵ -
[2] اعلام الموقعین ج ۱/۱۵۷ - ۱۵۸ -

جن کی بدولت وہ احکام نازل ہوئے اور قرآن کریم کا مقصد یہ ہے کہ وہ یہ بتائے کہ جب اس قسم کے اوصاف و علل کسی چیز میں پائے جائیں اور اس کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہ ہو تو ان کی بدولت یہ مخصوص احکام پیدا ہوں گے۔ لہٰذا اس سے یہ ثابت ہوا کہ کتاب اللہ قیاس کو معتبر تسلیم کرتی ہے۔ آگے چل کر آپ فرماتے ہیں:۔

"شارع احکام کے اسباب و علل اور ان کے اوصاف و خواص کا اس لئے تذکرہ کرتا ہے۔ تاکہ وہ یہ واضح کرے کہ جہاں اس قسم کے اسباب و اوصاف موجود ہوں اور ان احکام کے متقاضی ہوں۔ تو وہاں یہ احکام ضرور پائے جائیں گے۔ بشرطیکہ اس راہ میں کوئی دوسری چیز حائل ہو کر ان اثرات کو نہ روکے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں حکم کے ساتھ جا بجا اس کا سبب بھی بیان کیا گیا ہے۔ مثلاً ایک مقام پہ ارشاد ہے:۔

"یہ اس وجہ سے ہوا کہ انھوں نے اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت کی تھی"

دوسری جگہ ارشاد ہے:

"یہ بات اس وجہ سے ہوئی کہ جب خدائے واحد کی دعوت دی گئی تو تم نے کفر اختیار کیا"

دیگر مقامات پر بھی اس قسم کے یہ الفاظ ہیں:

"یہ اس وجہ سے ہوا کہ تم نے اللہ کی آیات کو تمسخر کا ذریعہ بنایا۔ یہ (عذاب) اسی وجہ سے ہے کہ تم دنیا میں خوش ہوتے تھے اور اکڑتے تھے"

"یہ اس وجہ سے ہوا کہ انھوں نے ان باتوں کی پیروی کی جو اللہ کو ناراض کرتی تھیں۔ اور انھوں نے اس کی رضامندی نہ چاہی اس لئے اس نے ان کے اعمال کو اکارت کر دیا"

"یہ اس وجہ سے ہوا کہ انھوں نے ان لوگوں سے، جو اللہ کے نازل کردہ احکام کو ناپسند کرتے تھے یہ کہا: "ہم تمہارے بعض احکام کی اطاعت کریں گے"

"تم نے اپنے پروردگار کے بارے میں جو خیال و گمان دل میں پیدا کر رکھا تھا، اس خیال و گمان نے تمہیں ہلاک کیا" [1]

قرآن کریم نے نہ صرف قیاس کو بیان کیا ہے۔ بلکہ یہ بھی ثابت کیا ہے کہ احکام کا دار و مدار چند اوصاف و علل پر ہے اور جہاں یہ اوصاف و علل موجود ہوں گے۔ وہاں ایسے احکام کا پایا جانا ناگزیر ہے۔ اس طرح قیاس کرنے کا دروازہ کھل گیا ہے۔ کہ اگر کسی مسئلہ کے بارے

---

[1] اعلام الموقعین۔ ج ۱۔ ص ۲۳۶۔

میں نص شرعی کسی مخصوص علت کی بنا پر کوئی حکم صادر کرے، اور اس کے بعد کوئی ایسا مسئلہ درپیش ہو جس کا حکم نص شرعی میں موجود نہ ہو۔ مگر اس میں وہ علت و صفت موجود ہو جو اس کے مشابہ حکم شرعی میں موجود ہو، تو غیر مذکورہ مسئلہ کو پہلے حکم پر قیاس کر کے اس کے متعلق بھی وہی حکم صادر کیا جا سکتا ہے۔ (اور یہی قیاس شرعی ہے)

حدیث سے ثبوت

قیاس کو اختیار کرنے کے بارے میں بہت سی احادیث مذکور ہیں جن میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک نظیر کو پیش نظر رکھکر دوسری نظیر کے بارے میں اسی قسم کا فیصلہ کیا ہے۔

اس قسم کی حدیث یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا:

"یا رسول اللہ! میں آج ایک بُرا کام کر بیٹھا ہوں۔ میں نے روزے کی حالت میں (اپنی بیوی کا) بوسہ لیا ہے" اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اگر تم روزے کی حالت میں کلی کرو تو کیا ہوگا؟"

حضرت عمرؓ فرماتے ہیں: "میں نے عرض کیا: "اس میں کوئی حرج نہیں ہے" آپ نے فرمایا: "یہ بھی اسی طرح ہے تم روزہ رکھو"

امام ابن القیمؒ اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"اگر یہ بات ثابت نہ ہوتی کہ ایک مشابہ چیز کے حکم کا اطلاق دوسری مشابہ چیز پر ہوتا ہے۔ اور یہ کہ معانی اور اسباب و علل، احکام پر نفی و اثبات دونوں صورتوں میں اثر انداز ہوتے ہیں۔ تو ایسی حالت میں اس مثال کے ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا تذکرہ اس لئے فرمایا ہے کہ یہ معلوم ہو سکے کہ مشابہ چیزوں کا حکم یکساں ہوتا ہے۔ اس لئے مذکورہ بالا حدیث میں بوسہ کا جو مجامعت کا ذریعہ ہے، وہی حکم ہے۔ جو (روزہ کی حالت میں) کلی کرنے کا ہے۔ کیونکہ یہ فعل بھی پانی پینے کا ذریعہ بن سکتا ہے۔ (جو روزہ کی حالت میں حرام ہے) مگر جس طرح اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح پہلی صورت میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔

دوسری حدیث میں یہ مذکور ہے۔ کہ ایک شخص نے یہ سوال کیا:۔

"میرا باپ مسلمان ہو گیا ہے۔ مگر وہ بہت بوڑھا ہے۔ سواری پر سوار نہیں ہو سکتا ہے۔ تاہم اس پر حج فرض ہے۔ کیا میں اس کی طرف سے حج کر دوں؟

آپ نے فرمایا: "کیا تم اس کے سب سے بڑے لڑکے ہو"؟ وہ بولا - "ہاں" - آپ نے فرمایا - تمہارا کیا خیال ہے کہ اگر تمہارے باپ پر قرضہ ہو اور تم اس کا قرضہ ادا کردو تو کیا اس کی طرف سے ادا ہو جائے گا؟ وہ بولا - "ہاں" اس پر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "پھر تم اس کی طرف سے حج کرو"

اس حدیث میں عاجز باپ کی طرف سے حج کرنے کو قرضہ ادا کرنے کے مشابہ قرار دیا گیا ہے - قرضہ آدمی کا حق ہے اور اگر قرضدار کی طرف سے اسے ادا کر دیا جائے - تو وہ قرضدار قرضہ کی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جاتا ہے - اسی طرح حج اللہ کا حق ہے جس کا ادا کرنا بدرجۂ اولیٰ ضروری ہے - لہٰذا اگر اسے بھی کسی کی طرف سے ادا کر دیا جائے تو حج کرنے والے کی ذمہ داری ساقط ہو جاتی ہے - [1]

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی شرعی احکام کے اسباب وعلل کو بیان فرمایا ہے - مثلاً آپ سے ایک مستحاضہ عورت نے پوچھا: "کیا وہ اپنے استحاضہ (بے قاعدہ ماہواری ایام) کے زمانے میں نماز چھوڑ دے" آپ نے فرمایا: "نہیں یہ ایک رگ ہے (جہاں سے خون جاری ہوتا ہے) اور یہ حیض نہیں ہے"

آپ نے اسے نماز پڑھنے کا حکم دیا اور اسی حکم کی علت یہ بیان فرمائی کہ یہ خون ایک رگ کا خون ہے - حیض کا خون نہیں ہے - اس سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے - کہ شرعی احکام کا دار و مدار مناسب اسباب وعلل پر ہے -

صحابہ کا قیاس

امام ابن القیمؒ نے قیاس شرعی کو نہ صرف کتاب وسنت سے ثابت کیا ہے بلکہ صحابۂ کرامؓ کے طرز عمل سے بھی اسے ثابت کیا ہے - کہ یہ حضرات غیر مذکور مسائل کو مذکورہ مسائل کی روشنی میں ثابت کرتے تھے - ان کے طرز عمل کی مثالیں مندرجہ ذیل ہیں:

روایت ہے کہ ایک دفعہ حضرت سمرہ بن جندب نے ذمیوں سے شراب لے کر فروخت کر دی اور اسے اس عشر میں شامل کرا دیا، جو ان پر مقرر تھا - جب حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو یہ اطلاع ملی تو آپ نے فرمایا: "اللہ سمرہ کو ہدایت دے کیا انھیں نہیں معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ یہ فرمایا تھا:

"اللہ نے یہودیوں پر لعنت بھیجی ہے - کیونکہ ان پر چربیاں حرام کی گئی تھیں - تو وہ انھیں فروخت کرکے ان کی قیمت کھانے لگے تھے"

حرام چربیوں کی قیمت حرام تھی اس کی نظیر حرام شراب کی قیمت ہے - اس لئے شراب کی

---

[1] اعلام الموقعین ۱/۲۳۹ -

قیمت بھی حرام ہے۔

صحابۂ کرام کے قیاس کی مثال یہ بھی ہے۔ کہ حضرت عمرؓ اور حضرت زیدؓ کے سامنے یہ مسئلہ پیش ہوا کہ اگر کوئی مرجائے اور اس کے وارثوں میں شوہر اور والدین ہوں، یا بیوی اور والدین ہوں تو ان کے بارے میں کیا حکم ہوگا۔ انھوں نے یہ فیصلہ کیا کہ اس صورت میں شوہر یا بیوی کو حصّہ ادا کرنے کے بعد، جو مال بچے، اس کا تہائی حصّہ والدہ کو ملے گا۔ انھوں نے اس مسئلہ کو تنہا والدین کے وارث ہونے کے مسئلہ پر قیاس کیا۔ جبکہ والد کو والدہ کا دوگنا حصّہ ملتا ہے۔ کیونکہ والدہ فرض اور مقرر کردہ حصّے کے مطابق تہائی حصّہ حاصل کرتی ہے۔ اور والد عصبہ ہونے کی وجہ سے باقی ماندہ حصّہ لیتا ہے۔ اس طرح وہ والدہ سے دوگنے حصّے کا حقدار بنتا ہے۔

امام ابن القیمؒ اس مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

یہ بہترین قیاس کی مثال ہے۔ کیونکہ علم فرائض و میراث کا یہ قاعدہ ہے کہ اگر مرد و عورت میراث کے حصّوں میں شامل ہوں، اور وہ دونوں ایک ہی درجے کے ہوں، تو مرد یا تو عورت سے دوگنا حصّہ حاصل کرتا ہے۔ جیسا کہ اولاد اور بہن بھائی کی صورت میں ہوتا ہے۔ یا مرد و عورت دونوں کے حصّے برابر ہوتے ہیں۔ جیسا کہ اخیافی بہن بھائی کا حصّہ ہے۔ مگر یہ صورت کبھی نہیں پیدا ہوئی کہ عورت مرد سے دوگنا یا اس کے قریب حصّہ حاصل کرے جبکہ ان کا درجہ برابر ہو۔ شریعت اسلامیہ میں ایسی کوئی مثال نہیں ہے۔ لہٰذا اس طرح قیاس کرکے اللہ اور اس کے رسول کے مقاصد کو اچھی طرح سمجھا گیا ہے۔؎۱

؎۱ اعلام الموقعین ج ۱۔ ص ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ اس مسئلے کی مزید وضاحت یوں کی جاتی ہے کہ اگر میراث کے مجموعی حصّے میں سے والدہ تہائی حاصل کرے تو وہ والد سے دوگنا حصّہ حاصل کرے گی جبکہ بیوی فوت ہوجائے اور شوہر موجود ہو۔ ایسی حالت میں میراث کے چھ ۶ حصّے کئے جائیں گے۔ جن میں سے نصف یعنی تین حصّوں کا مالک شوہر ہوگا۔ اور ایک تہائی یعنی دو حصّوں کی حقدار والدہ ہوگی۔ باقی صرف ایک حصّہ رہے گا۔ جو والد کو ملے گا۔ اس طرح ماں کے دو حصّے اور باپ کا ایک حصّہ ہوگا۔ یہ بات شرعی اصول کے خلاف ہے۔ لہٰذا حضرت عمرؓ کے قیاس و اجتہاد کے مطابق شوہر کو نصف میراث دینے کے بعد جو حصّے باقی رہیں گے۔ ان کا تہائی حصّہ والدہ کو ملے گا۔ وہ ایک حصّہ ہے۔ اور باقی ماندہ دو حصّوں کا حقدار والد ہوگا۔ اگر شوہر مرجائے اور اس کے وارثوں میں بیوی اور والدین ہوں تو اگر مجموعی حصّے سے والدہ کو تہائی حصّہ دیا جائے تو اس صورت میں بھی والدہ کا حصّہ والد کے قریب رہے گا۔ اور یہ صورت حال بھی درست نہیں ہے۔ ایسے موقع پر میراث کے بارہ ۱۲ حصّے ہوں گے۔ ان میں سب سے پہلے بیوی کو چوتھائی یعنی تین حصّے ملیں گے۔ اور اگر مجموعی میراث سے والدہ کو تہائی دیا جائے تو اسے چار حصّے ملتے ہیں۔ اور باقی پانچ حصّے والد کو ملتے ہیں۔ اس طرح والدہ کا حصّہ والد کے حصّے کے قریب ہوجاتا ہے۔ جو ممنوع ہے۔ لہٰذا والدہ کے تہائی حصّے کا شمار اس وقت ہوگا۔ جبکہ بیوی کو بارہ ۱۲ حصّوں میں سے چوتھائی یعنی تین حصّے دیدئے جائیں اس کے بعد نو ۹ حصّے باقی رہتے ہیں ان میں سے تہائی یعنی تین حصّے والدہ کو ملیں گے اور چھ ۶ حصّے والد کو ملیں گے۔ اس طرح باپ کو ماں سے دوگنا حصّہ ملے گا۔ اسی پر اکثر صحابۂ کرام کا عمل تھا اور حضرت عمرؓ کی نسبت سے یہ مسئلہ عمریہ کہلاتا ہے۔ آجکل اسی پر عمل ہے۔ ملاحظہ ہو قوانین میراث مصر قانون ۷۷ سنہ ۱۹۴۳ء دفعہ نمبر ۱۴۔

صحابۂ کرام کے صحیح قیاس کی ایک مثال یہ بھی ہے۔ کہ انھوں نے فرائض و میراث میں عول کے اصول کو رائج کیا۔ (اگر حصّوں کی تقسیم نہ ہو سکے تو) وہ تمام حصّہ داروں کے حصّوں میں کمی کر دیتے ہیں۔ اس کے لئے انھوں نے اس مسئلہ پر قیاس کیا کہ جب دیوالیہ مفلس کا مال تمام قرضخواہوں کا قرضہ نہ ادا کر سکے تو اس موقع پر تھوڑا تھوڑا کر کے تمام قرضخواہوں کو قرضہ دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ قرضخواہوں سے فرمایا تھا۔

"جو تمہیں ملے وہ لے لو۔ تمہیں اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ملے گا"

یہ حکم عدل و انصاف کی انتہائی مثال ہے۔ کیونکہ اگر کچھ لوگوں کو محروم رکھا جائے اور کچھ لوگوں کو پورا حصّہ دیا جائے تو اس طرح محروم انسانوں پر ظلم ہوگا۔

ان مثالوں سے یہ ظاہر ہے کہ غیر مذکورہ مسائل میں صحابۂ کرام نے قیاس کا استعمال کیا ہے۔ اس طرح انھوں نے بعد کے لوگوں کے لئے راستہ کھول دیا تاکہ وہ بھی ان کے نقش قدم پر چلیں چنانچہ بعد کے فقہائے کرام بھی اس راہ پر گامزن ہوئے اور صحابۂ کرام کے زمانے کے بعد زندگی کے تقاضوں کو پورا کرتے رہے۔ کیونکہ تہذیب و تمدّن کے تقاضوں کے مطابق نئے نئے مسائل پیدا ہونے لگ گئے تھے جو اسلامی ممالک کے وسیع دائرہ کا لازمی نتیجہ تھے۔ اس لئے یہ ممکن نہیں تھا۔ کہ فقۂ اسلامی ان نت نئے مسائل کے حل کرنے میں ناکام رہے۔ اور جامد بن جائے۔ چونکہ اس موقع پر شرعی احکام و نصوص کی تخلیق ممکن نہ تھی۔ اس لئے قیاس سے کام لیا گیا۔ جو حق و صداقت کا قریب ترین راستہ ہے۔

شیخ مزنی فرماتے ہیں:۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہمارے زمانے تک کے فقہائے کرام احکام شرعیہ میں قیاس کا استعمال کرتے رہے ہیں۔ اور ان سب حضرات کا اس بات پر اتفاق ہے۔ کہ حق کی نظیر حق ہوتی ہے۔ اور باطل کی نظیر باطل ہوتی ہے۔ اس لئے کسی کو اس بات کی اجازت حاصل نہیں ہے۔ کہ وہ قیاس کا انکار کرے۔ کیونکہ اس کے ذریعے کسی بات کو مشابہ بنا کر اس کے لئے تمثیل پیش کی جاتی ہے۔ [1]

میزان و قیاس

ہم یہ دیکھتے ہیں کہ متقدمین علماء قیاس کی مذمّت کرتے تھے۔ وہ یہ کہتے تھے۔ کہ اس کا دین سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور کبھی وہ خود اس سے کام لیتے تھے۔ ہمارے خیال میں جب وہ اس کی مذمّت کرتے تھے۔ تو اس سے ان کی مراد وہ قیاس ہوتا تھا جو شریعت کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے۔ جیسا کہ مشرکوں نے سود کو بیع پر قیاس کر رکھا تھا۔ اور وہ یہ کہتے ہیں کہ

[1] اعلام الموقعین ج ۱۔ ص ۲۴۶۔

"بیع (فروخت کرنا) سود کی طرح ہے"

جب وہ قیاس سے کام لیتے تھے۔ تو وہ قیاس اسی قسم کا ہوتا تھا۔ جو شریعت کے اصولوں کے مطابق تھا مثلاً انھوں نے نبیذ کو شراب پر قیاس کر کے اسے حرام قرار دیا۔ کیونکہ دونوں چیزوں میں ایک علت مشترک ہے وہ علت "نشہ پیدا کرنا" ہے۔ لہٰذا امام ابن القیم نے دونوں میں امتیاز پیدا کرنے کے لئے صحیح قیاس کا نام میزان رکھا ہے۔ اور دوسری قسم کا نام قیاس رکھا ہے۔ ان دونوں میں یہ فرق ہے کہ میزان وہ صحیح قیاس ہے۔ جس کے بارے میں قرآن کریم میں صریحاً یہ مذکور ہے:

"اللہ وہ ہے جس نے کتاب کو صداقت و میزان کے ساتھ اُتارا"

دوسرے مقام پر یہ مذکور ہے:

"بلاشک و شبہ ہم نے اپنے رسولوں کو دلائل دے کر بھیجا۔ اور ہم نے ان کے ساتھ کتاب اور میزان کو اُتارا۔ تاکہ لوگ انصاف کے ساتھ کھڑے ہو جائیں"

قیاس فاسد

قیاس کی دو بڑی قسمیں ہیں۔ یا تو وہ صحیح ہوگا یا فاسد ہوگا۔ صحیح قسم کا قیاس میزان ہے ایسا قیاس فاسد شریعت میں معتبر نہیں ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے مشرکوں کے اس قول کا ذکر کیا ہے۔ کہ وہ یہ کہتے تھے۔ کہ "بیع سود کی طرح ہے" وہ قیاس اس طرح کرتے تھے۔ کہ بیع و سود دونوں معاملے فریقین کی رضامندی سے طے پاتے ہیں۔ اس لئے وہ سود کو حلال سمجھتے تھے۔ اور یہ کہتے تھے۔ کہ جس طرح باہمی رضامندی کی وجہ سے بیع حلال ہے۔ اس طرح سود بھی حلال ہونا چاہیئے۔ دراصل انھوں نے سود کو بیع پر قیاس کیا تھا۔ مگر وہ مبالغہ کے طور پر سود کو اصل قاعدہ بنا کر اس سے بیع کا جواز نکالتے تھے۔ اور یہ وہ مبالغہ آمیزی ہے جو علم بیان کے قاعدے کے مطابق ہے۔

قیاس فاسد کی دوسری مثال یہ ہے کہ مُردار جانوروں کو ذبح کئے ہوئے جانوروں پر قیاس کیا جائے۔ اور یہ کہا جائے کہ دونوں اس بات میں مشترک ہیں۔ کہ ان میں روح کو ہلاک کیا جاتا ہے۔ صرف یہ فرق ہوتا ہے کہ مُردہ جانور خدا کے فعل سے ہلاک ہوتا ہے۔ اور مذبوحہ جانور ذبح کرنے والے کے فعل سے ہلاک ہوتا ہے (مگر یہ قیاس فاسد ہے)۔

اس وجہ سے امام ابن القیم فرماتے ہیں:

"تم بزرگان سلف کے کلام میں قیاس کی اس طرح مذمت پاؤ گے کہ اس کا دین اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ پھر تم یہ بھی دیکھو گے کہ وہ قیاس سے کام بھی لیتے ہیں اور اس سے استدلال کرتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ حق و صداقت پر مبنی ہے" [1]

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱۔ ص ۱۵۸ - ۱۵۹ -

قیاس الطرد والعکس

امام ابن القیمؒ قیاس الطرد والعکس دونوں کے قائل ہیں۔ قیاس طرد کا مفہوم یہ ہے کہ اصل کے حکم کو فرع کے لئے ثابت کیا جائے کیونکہ وہ دونوں اس علت میں شریک ہیں۔ جس پر اصل حکم کا دار و مدار ہے۔ اسے قیاس طرد اس لئے کہا جاتا ہے۔ کہ جہاں کہیں علت موجود ہوتی ہے۔ وہاں حکم بھی پایا جاتا ہے۔ اس کی مثالیں بہت سی ہیں۔

قیاس عکس یہ ہے کہ اصل کے حکم کی ضد کو فرع کے لئے ثابت کیا جائے۔ کیونکہ اس فرعی مسئلہ میں اصل مسئلہ کی علت کی ضد موجود ہے۔ اس کی مثال یہ صحیح حدیث ہے۔ کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"تمہارے جائز جنسی تعلقات میں بھی تمہارے لئے صدقہ ہے۔" اس پر صحابہ کہنے لگے۔ "یارسول اللہ! اگر ہم میں سے کوئی اپنی شہوت پوری کرتا ہے تو کیا اس میں بھی ثواب ہے؟" آپ نے فرمایا۔ کیوں نہیں جب تم حرام کاری کروگے۔ تو کیا اس پر عذاب نہیں ہوگا۔ وہ بولے "ہاں! اس پر عذاب ہے۔" آپ نے فرمایا: "اس طرح اگر حلال اور جائز طریقہ اختیار کروگے۔ تو اس کا ثواب ملے گا۔"

اس حدیث میں حکم مختلف ہے کیونکہ اصل اور فرع کی علت میں اختلاف ہے۔ اصل مسئلہ میں عذاب کا ذکر ہے۔ فرعی مسئلہ میں اس کے متضاد یعنی ثواب کا ذکر ہے۔ اصل مسئلہ کی علت ناجائز جنسی تعلقات ہیں اور فرعی مسئلہ میں علتِ حکم، حلال اور جائز جنسی تعلقات ہیں۔ [1]

اقسام قیاس

امام ابن القیمؒ اور دیگر علماء نے قیاس کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

(۱) قیاس العلت اس قیاس میں اصل اور فرع دونوں کو جمع کر دیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ دونوں ایک سبب میں شریک ہوتے ہیں۔ جیسا کہ قرآن کریم میں یہ مذکور ہے:

"تم سے پہلے قوانین قدرت جاری ہو چکے تھے اس لئے تم زمین میں چلو پھرو اور دیکھو کہ جھٹلانے والوں کا کیسا انجام ہو جاتا ہے۔"

اس آیت کریمہ میں اصل حکم گذشتہ قومیں ہیں۔ اور فرع مخاطب حضرات ہیں۔ ان کا مشترک سبب جھٹلانا ہے اور اس کا نتیجہ اور حکم ہلاکت ہے۔ مندرجہ ذیل آیت کریمہ بھی اسی قسم کی ہے:

"کیا انھوں نے یہ مشاہدہ نہیں کیا۔ کہ ہم نے ان سے پہلے کتنی نسلوں کو ہلاک کیا۔ ہم نے انھیں زمین پر ایسا جمایا تھا جیسا تمہیں نہیں جمایا تھا۔ ہم نے ان پر موسلا دھار بارش برسائی، اور نہریں نکالیں جو ان کے نیچے سے بہتی تھی۔ پھر ہم نے انھیں ان کے گناہوں کی وجہ سے ہلاک کیا اور ان کے بعد

---

[1] اعلام الموقعین ۱/ ۲۴۰۔

دوسری نسلیں پیدا کیں ؏

اس میں اصل گذشتہ قومیں ہیں اور فرع رسولوں کو جھٹلانے والے ہیں۔ اور تکذیب ان کا مشترکہ سبب ہے اور اس کا حکم اور نتیجہ ہلاکت ہے۔

ذیل کی آیت کریمہ میں بھی اسی قسم کا قیاس ہے:

■ تم سے پہلے کے انسان تم سے زیادہ طاقتور تھے اور تم سے زیادہ مال و اولاد رکھتے تھے۔ وہ اپنے حصے سے لطف اندوز ہوئے۔ اور تم نے بھی اپنے حصے سے اسی طرح فائدہ اٹھایا جس طرح تم سے پہلے کے لوگوں نے اپنے حصے سے فائدہ اٹھایا تھا۔ اور تم بھی اسی طرح باتیں بناتے رہے جس طرح وہ باتیں بناتے تھے۔ یہی لوگ ہیں جن کے اعمال دنیا اور آخرت میں ضائع ہوگئے اور یہی لوگ نقصان اٹھانے والے ہیں ■

اس آیت کریمہ میں اصل گذشتہ زمانے کے لوگ ہیں۔ اور فرع مخاطب حضرات ہیں۔ اور ان دونوں کی مشترکہ علت کو اس طرح بیان کیا گیا ہے۔

"تم نے بھی اپنے حصے سے اسی طرح فائدہ اٹھایا جس طرح وہ اپنے حصے سے فائدہ اُٹھاتے رہے اور تم بھی ویسی باتیں بناتے رہے جیسی باتیں وہ بناتے تھے"

ان دونوں کا حکم اور نتیجہ اس طرح بتایا گیا ہے:

■ یہی وہ لوگ ہیں جن کے اعمال دنیا اور آخرت میں اکارت ہوگئے۔ اور یہی لوگ نقصان اٹھانے والے ہیں" ۱؎

(۲) دوسری قسم قیاس الدلالۃ ہے اس میں اصل اور فرع دونوں کو علت کی دلیل کے ذریعے جمع کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:۔

"اس کی ایک نشانی یہ ہے۔ کہ تم زمین کو پژمردہ دیکھتے ہو۔ جب ہم اس پر پانی برساتے ہیں۔ تو وہ تر و تازہ ہوجاتی ہے۔ بے شک وہ ذات جس نے اسے (زمین کو) زندہ کیا۔ وہی مُردوں کو ضرور زندہ کرے گا۔ درحقیقت وہی ہر چیز پر قادر ہے"

یہاں اصل زمین کے مُردہ ہونے کے بعد اس کا پانی اور نباتات سے زندہ کرنا ہے۔ اور فرع یہ ہے کہ مردے مرنے کے بعد زندہ کئے جائیں ان دونوں کی مشترکہ علت اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ ہے۔ اور اس علت کی دلیل مُردہ زمین کا زندہ ہونا ہے۔ ۲؎

(۳) تیسری قسم قیاس الشبہ ہے۔ وہ یہ ہے کہ دو چیزوں کو ان کی ظاہری شکل و صورت کی

۱؎ و ۲؎۔ اعلام الموقعین۔ ج ۱۔ ص ۱۵۹۔ ۱۶۱ و ص ۱۶۴ ۔ ۱۶۷۔

مشابہت کی بنا پر یکساں قرار دیا جائے - خواہ حقیقت میں وہ مختلف ہوں - یہ وہ قیاس باطل ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے باطل پرستوں اور منکروں کی زبانی نقل کیا ہے - ورنہ احکام کا دار و مدار ظاہری شکل وصورت پر نہیں ہے - بلکہ ان کے بنیادی حقائق اور ان اوصاف وخصائص پر ہے - جو احکام سے مناسبت رکھتے ہوں، تاکہ نفی و اثبات دونوں حالتوں میں احکام ان کے ساتھ ساتھ گردش کرسکیں، اس کی مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کی زبانی یہ قول نقل کیا ہے - جس میں وہ رسول سے مخاطب ہوکر یہ کہتے ہیں:-

"ہم تمہیں نہیں دیکھتے ہیں - مگر یہ کہ تم ہمارے جیسے انسان ہو۔"

اس قول میں انھوں نے یہ قیاس آرائی کی ہے - کہ چونکہ دونوں شکل وصورت میں ان جیسے آدمی ہیں اس لئے وہ رسول نہیں ہوسکتے - چونکہ یہ لوگ بھی رسول نہیں ہیں - اس لئے آں حضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم بھی رسول نہیں ہوسکتے - مگر ان کی یہ قیاس آرائی غلط ہے - کیونکہ رسالت کا تقرر، ان کے زعم باطل کے مطابق محض انسانی شکل وصورت پر مبنی نہیں ہے - بلکہ رسول بنانا خدا کے حکم و اختیار میں ہے - وہ جس کو چاہتا ہے رسول بنا کر بھیجتا ہے - چنانچہ وہ ان کے زعم باطل کو اس طرح بیان کرتا ہے:

"کیا وہی تمہارے پروردگار کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں؟"

آگے چل کر ارشاد ہوتا ہے:

"اللہ زیادہ جانتا ہے کہ وہ اپنی رسالت کو کس طرف منتقل کرے۔"

دوسرے مقام پر ارشاد ہے:

"ان کے رسولوں نے ان سے کہا - "ہم بھی تمہاری طرح انسان ہیں مگر اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس پر چاہتا ہے احسان کرتا ہے۔"

امام ابن القیم قیاس الشبہ کی مثالیں بیان کرنے اور اس پر بحث کرنے کے بعد یہ فرماتے ہیں:-

"ان تمام باتوں سے قیاس شبہ کی تردید ہوتی ہے - کیونکہ یہ قیاس مؤثر علل واسباب اور احکام کے خصوصی اوصاف سے خالی ہوتا ہے۔" [1]

منکرین قیاس کی تردید

امام ابن القیم نے منکرین قیاس کے شبہات پیش کرکے ان کی تردید کی ہے - ان سے جہاں یہ پتہ چلتا ہے کہ ہر ایک اپنے دعوے کو ثابت

[1] اعلام الموقعین - ج ۱ - ص ۱۷۷ - ۱۷۹ -

کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن القیمؒ اپنے حریفوں کے دلائل کی تردید کرنے کی کتنی زبردست صلاحیت رکھتے تھے۔

منکرین قیاس یہ کہتے ہیں: "شریعت نے دو مشابہ چیزوں میں تفریق کی ہے۔ اور دو مختلف چیزوں کو یکساں قرار دیا ہے۔ مثلاً شریعت نے منی خارج ہونے پر غسل فرض کیا ہے۔ اور عمداً انزال ہونے پر روزہ کو بھی باطل قرار دیا ہے۔ خواہ کوئی پاک و صاف کیوں نہ ہو۔ مگر پیشاب اور مذی میں نجس ہونے کے باوجود، یہ حکم نہیں ہے"۔

امام ابن القیمؒ، اس شبہ کا اس طرح جواب دیتے ہیں:۔

"منی اور پیشاب جیسا کہ دعویٰ کیا گیا ہے، یکساں نہیں ہے۔ بلکہ ان میں نمایاں اختلاف ہے اور اس کی وجہ سے حکم میں بھی اختلاف ہوگا کیونکہ منی خارج ہونے سے جسم میں فتور پیدا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا غسل کرنے سے یہ فتور اور کمزوری دور ہو جاتی ہے۔ اور جسم تر و تازہ اور چست ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف پیشاب، کھانے پینے کا فضلہ ہے۔ اور اس کا جسم سے خارج ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ اگر یہ جسم میں باقی رہے گا۔ تو اس سے اس کو نقصان پہونچے گا"۔

آپ نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ حقیقت پر مبنی ہے۔ شعور و احساس اس کی شہادت دیتے ہیں۔ اور طب بھی اس کی تائید کرتی ہے۔ کیونکہ منی وہ خون ہے جو جسم میں موجود رہتا ہے۔ اس کے نکلنے سے جسم اسی طرح کمزور ہو جاتا ہے جس طرح خون نکلنے سے کمزوری پیدا ہو جاتی ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ منی اور پیشاب میں فرق ہے تو منکرینِ قیاس کا شبہ بھی جاتا رہا۔ جو ان دونوں کو یکساں قرار دینے پر مبنی تھا۔

چوری اور دیت

ان کا ایک شبہ یہ بھی ہے کہ وہ یہ کہتے ہیں:۔ "شریعت نے چوری کرنے اور دیت دینے میں ہاتھ کے بارے میں فرق رکھا ہے۔ مثلاً اگر کوئی تین درہم بھی چرا لے تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص ایک ہزار دینار اُچک لے یا لوٹ لے اور غصب کر لے (تو اس پر یہ سزا نہیں ہے) پھر یہ قاعدہ بھی مقرر ہے کہ اگر کوئی شخص ناحق کسی کا ہاتھ کاٹ لے تو اس کی دیت پانچسو دینار مقرر ہے۔ مگر (جب کوئی چوری کرے) تو چوتھائی دینار (کی معمولی رقم پر) اس کا ہاتھ کاٹ لیا جاتا ہے۔ مگر دیت میں ایسی بھاری رقم لی جاتی ہے"۔

آپ نے اس شبہ کا جواب اس طرح دیا ہے کہ چور کی نوعیت اُچکے۔ لٹیرے اور غاصب سے مختلف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب تک چور کو سخت سزا نہ دی جائے اس وقت تک اس سے

بچنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ وہ دوسروں کے مال کو پوشیدہ طور پر چراتا ہے۔ اس لئے اس کو سزا دینے اور لوگوں کے مال کو اس سے بچانے کی اس کے سوا اور کوئی صورت نہیں ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے۔
اس کے برخلاف لٹیرا دوسروں کا مال کھلم کھلا حاصل کرتا ہے۔ اس لئے اس کو روکا جا سکتا ہے یا عدالتی فیصلہ کے وقت اس کے برخلاف شہادت دی جا سکتی ہے۔ اس طرح اچکا لوگوں کی غفلت سے فائدہ اٹھا کر مال حاصل کرتا ہے۔ اس لئے بیدار مغزی۔ ہوشیاری اور احتیاط کر کے اس سے محفوظ رہا جا سکتا ہے۔ اس طرح وہ غاصب اور لٹیرے کی بہ نسبت بدرجۂ اولیٰ اس بات کا مستحق ہے، کہ اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔

رہا یہ مسئلہ کہ صرف چوتھائی دینار میں کیوں اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ اور اس کی دیت پانچسو دینار کیوں رکھی گئی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں مال اور جان کی حفاظت پیشِ نظر رکھی گئی ہے۔ مثلاً تین درہم میں ہاتھ اس لئے کاٹا جاتا ہے کہ چوریوں کا انسداد ہو۔ اور مال کی حفاظت ہو سکے۔ مگر جب کوئی کسی کا ناحق ہاتھ کاٹ لے تو اس کی دیت پانچسو دینار ہے۔ یہ اتنی بھاری رقم ہے کہ اس کے ذریعے وہ کسی دوسرے کا ہاتھ کاٹنے سے باز رہ سکتا ہے۔ لہٰذا مال کی حفاظت کا تقاضا یہ ہے کہ معمولی مقدار پر بھی چور کا ہاتھ کاٹا جائے۔ اور ہاتھوں کی حفاظت کا تقاضا یہ ہے کہ ان کی دیت کی مقدار بہت بڑی ہو۔

اس موقع پر امام ابن القیمؒ نے چند اشعار نقل کئے ہیں۔ جن میں پہلے ایسا سوال کیا گیا ہے۔ اس کے بعد اشعار ہی میں اس کا جواب دیا گیا ہے۔ بعض بے دینوں نے یہ سوال کیا ہے جو ان دو شعروں میں ہے۔ (اس کا ترجمہ یہ ہے) :-

(۱) ایک ہاتھ کی پانچسو اشرفیاں دیت ہے پھر کیا وجہ ہے کہ چوتھائی دینار کی چوری میں اسے کاٹ دیا جاتا ہے۔

(۲) ان میں تضاد ہے۔ لہٰذا ہمارے لئے خاموشی کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار نہیں ہے۔ اس لئے ہم اپنے آقا سے اس عار کے خلاف پناہ حاصل کرتے ہیں۔

ان اشعار کا جواب: ایک عالم نے یہ دیا ہے :- " ہاتھ جب امانت دار تھا، تو وہ قیمتی تھا۔ مگر جب اس نے خیانت کی تو اس کی قدر و قیمت کم ہو گئی۔"

اس قول کو کسی نے اس طرح نظم کیا ہے :-

(۱) " ایک ہاتھ کی دیت پانچ سو اشرفیاں ہیں مگر ایک چوتھائی دینار کی چوری کرنے کے بدلے میں

اسے کاٹ دیا جاتا ہے۔"

(۲) خون کی حفاظت نے اسے گراں قیمت بنا دیا تھا اور مال کی خیانت نے اسے ارزاں کر دیا ہے۔ اس میں تم باری تعالیٰ کی حکمت ملاحظہ فرماؤ۔" [۱]

شفعہ کا معاملہ

انھوں نے ایک شبہ یہ بھی پیش کیا ہے کہ اللہ نے دوسروں کے مال پر زبردستی قبضہ کرنا، حرام قرار دیا ہے، مگر اس کے ساتھ ساتھ شفعہ کے ذریعے کسی کی جائیداد اور زمین پر تسلّط کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ پھر شفعہ بھی ان چیزوں میں رکھا گیا ہے۔ جس میں شرکت کے نقصان سے تقسیم کے ذریعے محفوظ رہا جا سکتا ہے۔ اور جن میں تقسیم نہ ہو سکتی ہو اس میں شفعہ نہیں ہے۔ جیسا کہ جواہرات اور حیوان ہیں۔

آپ فرماتے ہیں:۔ "اس سوال کے دو رُخ ہیں۔ پہلا اعتراض شفعہ کے اصول پر ہے۔ کہ کسی کو شفعہ کا مستحق بنانا اس اصول کے خلاف ہے کہ دوسرے مال پر اس کی مرضی کے برخلاف قبضہ کرنا حرام ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ شفعہ کے لئے بعض چیزوں کو کیوں مخصوص کیا گیا ہے۔ اور بعض چیزوں کو اس سے کیوں الگ رکھا گیا ہے۔ حالانکہ ان میں بھی شفعہ قائم کرنے کا اصل سبب پایا جاتا ہے۔ یعنی ضرر شرکت موجود ہے۔

اس کے بعد آپ نے دونوں باتوں کا جواب بہت تفصیل کے ساتھ دیا جس کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) دوسرے کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا، ناجائز ہے۔ کیونکہ اس سے اسے نقصان پہونچتا ہے۔ اور کسی معاوضہ کے بغیر اسے مالی نقصان ہوتا ہے۔ مگر شفعہ میں کسی کا مال بلا معاوضہ لیا نہیں جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ اس نقصان کو بھی دور کرتا ہے، جو شفعہ کے حقدار کو لاحق ہو سکتا ہے۔ نیز فروخت کرنے والے کو اس کے مال کی قیمت ملتی ہے۔ جو اس کا اصل مقصد ہے۔ اس کے لئے یکساں ہے کہ خواہ اس کا خریدار شفعہ کا حقدار ہو یا کوئی اور گاہک ہو۔

(۲) دوسرا اعتراض یہ ہے کہ شفعہ صرف قابل تقسیم اشیاء کے لئے مقرر ہے۔ دوسری چیزوں میں بھی شفعہ ہے یا نہیں؛ یہ مسئلہ اختلافی ہے۔ بعض علماء کا یہ قول ہے کہ ناقابل تقسیم اشیاء میں شفعہ نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ کا اصل مقصد یہ ہے۔ کہ تقسیم کے ذریعے جو نقصان پہونچ سکتا ہو، اسے دور کیا جائے کیونکہ شریک پہلے تمام چیز پر قابض اور متصرف تھا۔ اور تقسیم ہونے کے بعد وہ ایک مقررّ حصّہ کا پابند ہو گیا تھا، اس لئے اس کی آزادی مقیّد ہو گئی تھی۔ مگر ناقابل تقسیم اشیاء میں

---

[۱] اعلام الموقعین۔ ج ۲۔ ص ۱۲۷ - ۱۲۸ -

اس بات کا اندیشہ نہیں ہے اس لئے اس میں شفعہ نہیں ہے۔

دوسرے لوگ (جو ہر چیز میں شفعہ کے قائل ہیں- یہ کہتے ہیں-کہ "شفعہ کا اصول اس لئے مقرر ہے کہ شرکت کی وجہ سے جو نقصان کسی کو پہونچ سکتا ہو، اس کا تدارک کیا جائے- لہٰذا قابل تقسیم اشیاء کی بہ نسبت ناقابل تقسیم اشیاء میں ایسے نقصان کا زیادہ اندیشہ ہے اس کے ثبوت میں انھوں نے بہت سے دلائل پیش کئے ہیں- جن میں سے ایک حضرت ابن عباس کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "شریک شفیع (شفعہ کا حقدار) ہے اور شفعہ ہر چیز میں ہے۔"

وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر یہ احادیث پائدار اور قابل تقسیم سامان کے لئے مخصوص ہیں تو ان چیزوں میں شفعہ کا اثبات اس بات کی تنبیہ ہے کہ ناقابل تقسیم اشیاء میں بھی شفعہ ثابت ہے۔

خطا اور عمد کا یکساں حکم

یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ شریعت نے مختلف چیزوں کو جمع کر دیا ہے۔ مثلاً اس نے مال کی ضمانت میں خطأً اور عمدًا دونوں کاموں کو یکساں قرار دیا ہے- آپ اس اعتراض کا جواب اس طرح دیتے ہیں-کہ خطا اور عمدًا کام اگرچہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں مگر حکم شرعی کی مناسب علت میں وہ دونوں یکساں ہیں- یعنی یہ دونوں تلف کرنے کی علت میں مشترک ہیں- اس لئے دونوں کا سبب یکساں ہے- ان کا سبب بھی اتلاف (ضائع کرنا) ہے - البتہ یہ دونوں امور گناہ کی علت میں مختلف ہیں- ان میں سے ایک گناہ عمدًا (جان بوجھکر) کیا گیا ہے- اور دوسرے میں گناہ غلطی سے ہوا ہے۔

پھر آپ نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ عوام کے مفاد اور ان کے مال کی حفاظت کا تقاضا یہ ہے کہ ان دونوں امور میں مساوات اختیار کی جائے- اس لئے کہ اگر خطا کار کو ذمہ دار نہ قرار دیا جائے تو جرم کا دائرہ وسیع ہو سکتا ہے- اور بعض لوگ دوسروں کو عمدًا قتل کرنے کے بعد یہ دعویٰ کریں کہ انھوں نے غلطی سے قتل کیا ہے لہٰذا غلطی اور خطا کی بنا پر قتل کرنے والے پر بھی دیت واجب کی گئی ہے۔

چوہے بلّی کی طہارت

منکرین قیاس کا ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ طہارت میں شرعی نقطۂ نگاہ سے بلّی اور چوہے دونوں کو یکساں رکھا گیا ہے - امام ابن القیمؒ نے اس اعتراض پر طنز کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے:-

"معترضین کا یہ خیال ہے کہ چونکہ چوہے اور بلّی میں عداوت ہے اس لئے ان کے بارے میں شرعی حکم بھی مختلف ہونا چاہیئے- اصل حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں کے لئے شرعی طہارت کا حکم اس علت پر مبنی ہے۔ کہ یہ دونوں جانور گھروں میں گھومتے پھرتے ہیں- اور گھر کے برتنوں اور لباس کو چھوتے ہیں- لہٰذا اگر شریعت

انھیں نجس قرار دے، تو لوگوں پر بیجا بار ہوگا۔ اس وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلّی کے بارے میں یہ فرمایا ہے :-

" یہ ناپاک نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تمہارے پاس گھومتی رہتی ہے۔"

مذکورہ بالا یہ چند شبہات ہیں جو منکرین قیاس کی طرف سے پیش کئے گئے ہیں اس کے ساتھ ساتھ امام موصوف کی تردید بھی بیان کی گئی ہے (جو صاحب مزید تفصیلات ملاحظہ کرنا چاہیں وہ کتاب اعلام الموقعین کا مطالعہ فرمائیں)۔ [1]

اسباب واوصافِ مؤثرہ پر احکام کی بنیاد

امام ابن القیمؒ کا تعلق ان فقہائے کرام سے ہے جو مناسب اوصاف پر احکام شرعیہ کو مبنی سمجھتے ہیں۔ ان کے برخلاف امام ابن تیمیہ کی رائے میں احکام کی بنیاد اغراض اور مخصوص مصالح پر ہے۔ ان خیالات کی وضاحت اُستاد ابوزہرہ نے اپنی دونوں کتابوں۔ ابن حنبل اور ابن تیمیہ میں کی ہے۔ مگر امام ابن القیمؒ اس بارے میں جمہور فقہائے کرام کے ہمنوا ہیں کہ احکام کی بنیاد اسباب و علل اور اوصاف مؤثرہ پر ہے۔ آپ فرماتے ہیں :-

"شارع نے علل و اوصاف اور مؤثر معانی کا شرعی احکام۔ تقدیر اور جرم و سزا کے مسائل میں اس لئے ذکر کیا ہے کہ یہ ثابت ہو سکے کہ جہاں کہیں یہ علل و اوصاف موجود ہوں گے وہاں یہ احکام بھی پائے جائیں گے اور کسی مخالفانہ رکاوٹ کے بغیر ان سے الگ نہیں ہوں گے۔ البتہ مخالفت کی صورت میں یہ احکام ثابت نہیں ہو سکیں گے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :-

" یہ اس وجہ سے ہوا کہ انھوں نے اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت کی۔"

دوسرے مقامات پر بھی ایسے ارشادات ہیں۔ مثلاً " یہ اس وجہ سے ہوا کہ جب خدائے واحد کی دعوت دی گئی تو تم نے کفر اختیار کیا۔" " یہ اس وجہ سے ہوا کہ تم نے اللہ تعالیٰ کی آیات کو تمسخر کا ذریعہ بنایا۔"

قرآن میں علل کا ذکر

آپ نے یہ بھی واضح کیا کہ مناسب اوصاف و خصوصیات کے ساتھ احکام کا تذکرہ قرآن و حدیث دونوں میں موجود ہے۔ اسباب و احکام کے

[1] اعلام الموقعین - دوسرا حصّہ - ص ۱۶۵ - ۱۹۰ -

اجتماع کی قرآنی مثالیں یہ ہیں :۔

(۱) اللہ سے ہدایت وہی حاصل کرتا ہے۔ جو اس کی رضا مندی کا خواہاں ہو۔

(۲) تم میں سے جو ایمان لائے اللہ انہیں بلند کرتا ہے ۔ اور جنھیں علم دیا گیا ہے ان کے کئی درجے ہیں۔

(۳) بے شک ہم اصلاح کرنے والے کے ثواب کو ضائع نہیں کرتے ہیں۔

(۴) درحقیقت اللہ احسان کرنے والوں کے ثواب کو ضائع نہیں کرتا ہے۔

(۵) حقیقت میں اللہ خیانت کرنے والوں کے مکر و فریب کو کامیاب نہیں کرتا ہے ۔

احادیث میں علل و اوصاف

احادیث میں بھی احکام کے علل و اوصاف کی تصریح کی گئی ہے۔ چنانچہ آپ فرماتے ہیں :۔

" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی احکام پر اثر انداز ہونے والے اسباب و اوصاف کا ذکر کیا ہے۔ تاکہ یہ ثابت ہو کہ احکام کا ان اسباب و اوصاف سے گہرا تعلق ہے ۔ اور اگر یہ اوصاف ان میں موجود نہیں ہوں گے تو وہ حکم بھی ثابت نہیں ہو گا ۔ اس کی مثالیں یہ ہیں ۔ آپ نے کھجور کی نبیذ کے بارے میں یہ فرمایا ہے :۔

(۱) یہ پاکیزہ پھل ہے اور اس کا پانی پاک ہے۔

(۲) طلب اجازت نگاہ کی وجہ سے مقرر کی گئی ہے۔

(۳) بلی ناپاک نہیں ہے ۔ کیونکہ وہ تمہارے ارد گرد گھومتی پھرتی ہے۔

(۴) پھوپی ۔ بھتیجی یا خالہ بھانجی کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنے کی ممانعت کرتے ہوئے آپ نے یہ فرمایا ہے: " اگر تم ایسا کرو گے تو تم صلۂ رحمی کو ختم کر دو گے "

(۵) آپ سے دریافت کیا گیا کہ آیا تازہ کھجور کو خشک کھجور کے ساتھ فروخت کیا جا سکتا ہے تو آپ نے پوچھا ۔ کیا خشک ہونے پر تر و تازہ کھجور کم ہو جاتی ہے ؟ جب لوگوں نے اثبات میں اس کا جواب دیا تو آپ نے اس سے منع فرمایا۔

(۶) آپ نے فرمایا ۔ " تیسرے آدمی کی موجودگی میں دو آدمیوں کو سرگوشی نہیں کرنی چاہیئے ۔ کیونکہ اس طرح تیسرے آدمی کو رنج ہو گا "

آگے چل کر آپ فرماتے ہیں :۔

" آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ، احکام کے مؤثر اسباب و اوصاف نفی و اثبات دونوں صورتوں میں بیان فرماتے تھے ۔ مثلاً ایک دفعہ ایک عورت نے جو استحاضہ (بے قاعدہ ماہواری ایام) میں مبتلا تھی

آپ سے یہ دریافت کیا: "کیا وہ اپنے استحاضہ کے زمانے میں نماز چھوڑ دے" آپ نے فرمایا: " نہیں یہ ایک رگ ہے۔ حیض نہیں ہے۔" ؎۱

احکام کی مصلحت ان تمام بیانات سے یہ واضح ہے کہ ابن القیمؒ کا تعلق ان علماء کی جماعت سے ہے۔ جو علل اور اوصافِ مؤثرہ پر شرعی احکام کی بنیاد قائم کرتے ہیں۔ اور یہ سمجھتے ہیں۔ کہ صرف ایسی صورت سے احکام صحیح رہتے ہیں۔ اور ان کا صحیح اور یکساں ایک ڈھنگ قائم رہتا ہے۔ لیکن اگر ان احکام کا تعلق مصالح عامہ سے قائم کیا جائے۔ تو اس حالت میں مختلف دعووں کے قائم ہونے کا امکان ہے۔ ایسی حالت میں ہر ضرورت مند یہ دعویٰ کرنے لگے گا کہ اس میں یہ خاص مصلحت ہے۔ تاکہ اس کا مقصد پورا ہو۔ اس لئے مصلحت اور مفادات کو احکام کی بنیاد نہیں قرار دیا جا سکتا۔ مثلاً شراب کو حرام کرنے کی اصل مصلحت یہ ہے کہ لوگوں کی عقلوں کی حفاظت کی جائے۔ اور یہی حقیقی علت بھی بن سکتی ہے۔ مگر اس کا اندازہ کرنے میں لوگوں میں اختلاف پیدا ہوگا۔ لہٰذا اگر اس پر حکم کا دارومدار رکھا جاتا تو یہ ممکن تھا کہ بعض شراب خور یہ کہتے: " یہ شراب میری عقل و ہوش کو خراب نہیں کرتی ہے۔ اس صورت میں حاکم کے لئے کوئی حکم نافذ کرنا مشکل ہو جاتا۔ اس لئے شارع نے اس پر حکم کا دارومدار نہیں رکھا بلکہ اس شرعی حکم کی بنیاد اس کے ظاہری مگر جامع وصف پر رکھی جس میں عقل و ہوش کی خرابی بھی شامل ہے۔ وہ علت و وصف "نشہ پیدا کرنا" ہے۔

شرعی احکام خلاف قیاس نہیں ہیں

فقہائے کرام کی زبانوں پر یہ الفاظ جاری ہیں کہ بعض احکام قیاس کے مخالف ہیں۔ مگر امام ابن القیمؒ اور آپ کے اُستاد محترم شیخ ابن تیمیہ اس خیال سے متفق نہیں ہیں بلکہ ان کی رائے یہ ہے کہ شریعت میں کوئی حکم خلاف قیاس نہیں ہے۔

شیخ ابن تیمیہ فرماتے ہیں :۔ "صحیح قیاس یہ ہے کہ اگر اصل حکم کی بنیاد کسی علت پر ہو تو وہ علت اس کے فروعی مسائل میں بھی موجود رہے گی۔ ایسے صحیح قیاس کے برخلاف کوئی شرعی حکم نہیں ہے۔"

یہ سبب بیان کرتے ہوئے کہ شریعت قیاس کے خلاف نہیں ہے۔ ابن تیمیہ فرماتے ہیں :۔

"صحیح اور معتدل قیاس کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ اس کی صحت ہر شخص کو معلوم ہو جائے۔ لہٰذا

؎۱ اعلام الموقعین ج ۱۔ ص ۲۳۶ ۔ ۲۴۱۔

اگر کوئی شخص شریعت کے کسی حکم کو خلاف قیاس سمجھتا ہے۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اسے اس قیاس کے برخلاف سمجھتا ہے۔ جو اس نے اپنے دل و دماغ میں قائم کر رکھا ہے۔ ورنہ حقیقت میں وہ حکم صحیح اور اصل قیاس کے خلاف نہیں ہے۔

جب اس کا پتہ چلے کہ کوئی نص شرعی قیاس کے برخلاف ہے تو ہمیں قطعی طور پر یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ ہمارا قیاس فاسد اور غلط ہے۔ یعنی ہم اس حکم کے اسباب و اوصاف معلوم کرکے اس پر قیاس کرنے میں غلطی کر رہے ہیں۔ اور ہمیں وہ غلطی معلوم نہیں ہو سکی ہے۔ اس لئے شریعت ہر قیاس فاسد کے مخالف ہے؟ [۱]

اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک شریعت صرف قیاس فاسد کے خلاف ہے، صحیح قیاس کے خلاف نہیں ہے۔ لہذا جہاں کہیں شریعت قیاس کے خلاف بظاہر نظر آئے تو سمجھو کہ وہ قیاس صحیح نہیں ہے۔ ایسی حالت میں شریعت کا کوئی قصور نہیں ہے۔ بلکہ یہ قصور ہماری عقل کا ہے۔ جو صحیح قیاس کرنے سے قاصر رہی ہے اس لئے ہمیں ایسے موقع پر اپنی عاجزی اور ناکامی کا اعتراف کرنا چاہیئے۔ کہ ہم شرعی احکام کے صحیح اسباب و علل کو نہیں سمجھ سکے۔ ورنہ شریعت دراصل قیاس و عقل کی مخالف نہیں ہے اگر کہیں اختلاف نظر آتا ہے تو اس کی وجہ محض یہ ہے کہ ہم شرعی احکام کے لئے غلط اوصاف و خصوصیات قائم کر لیتے ہیں۔

دوسرے مقام پر آپ فرماتے ہیں:۔

"حقیقت یہ ہے کہ صحیح قیاس کے خلاف کوئی شرعی حکم نہیں ہے۔ بلکہ ہر حکم قیاس کے مطابق ہے البتہ اس بات کی ضرورت ہے۔ کہ اس کی ان امتیازی خصوصیات کو صحیح طریقے سے معلوم کیا جائے جن کے نہ ہونے سے حکم مختلف ہو جاتا ہے۔" [۲]

معاہدات اور قیاس

مذکورہ بالا قول کی وضاحت کرتے ہوئے امام ابن تیمیہ نے بعض فقہاء کے اس خیال کی تردید کی ہے کہ:۔

■ بعض کاروبار و معاہدات خلاف قیاس ہیں۔ اس کے برخلاف آپ اس خیال کے حامی ہیں۔ کہ تمام معاملات

---

[۱] اعلام الموقعین ج ۲ - ص ۸۴ - رسالۃ القیاس از ابن تیمیہ ص ۶، ۷

[۲] القیاس فی الشرع الاسلامی از ابن تیمیہ ص ۵۱ - القاہرہ ۱۳۴۶ھ -

و معاہدات قیاس کے مطابق ہیں - ان میں مضاربت - مساقات اور مزارعت بھی شامل ہیں " ؎۱

بعض علماء کہتے ہیں :-

" یہ کاروبار قیاس کے مخالف ہیں - کیونکہ ان کا اجارہ کی قسم سے تعلق ہے اور ان میں اجرت پر کام کیا جاتا ہے - اجارہ کا معاملہ صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اجرت اور جس کو اجرت دی جائے اس کا صحیح علم ہو - مگر چونکہ مذکورہ بالا معاملات میں دونوں چیزیں نامعلوم ہیں - اس لئے یہ احکام خلاف قیاس ہیں "

اس قول کی تردید کرتے ہوئے ابن تیمیہ فرماتے ہیں :-

" ان معاملات کا اجارہ سے کوئی تعلق نہیں ہے - بلکہ یہ ایک قسم کا شرکت نامہ ہے - اس لئے کارکن کو معاوضہ کا علم ہونے کی ضرورت نہیں ہے - صرف اتنا علم ہونا کافی ہے کہ وہ مضاربت میں اپنے نفع کا حصہ لے گا - اور مساقات و مزارعت میں اپنے حصے کے پھل یا غلہ وغیرہ کی پیداوار حاصل کرے گا لہٰذا یہ اُجرت (اجارہ) نہیں ہے - بلکہ شرکت ہے - اس لئے یہ خلاف قیاس نہیں ہے - کیونکہ اس میں شرکت ناموں کے عام اصول و قواعد پر عمل کیا گیا ہے " یہ لوگ حوالہ کو بھی خلاف قیاس کہتے ہیں - کیونکہ اس کاروبار میں قرضے کو دوسرے قرضے کے بدلے میں فروخت کیا جاتا ہے - جو اصول و قیاس کے لحاظ سے جائز نہیں ہے -

ابن تیمیہ ان کے جواب میں فرماتے ہیں کہ " یہ بیع و فروخت نہیں ہے - بلکہ یہ بھی کسی چیز کو مکمل واپس لینے اور وصول کرنے کا ایک طریقہ ہے اور چونکہ اس کا بیع و فروخت سے کوئی تعلق نہیں ہے - اس لئے یہ خلاف قیاس نہیں ہے - بلکہ یہ ایک طرح کی مکمل وصولیابی ہے - اس لئے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ایفاء وعدہ کے سلسلے میں ذکر کیا ہے - چنانچہ آپ فرماتے ہیں :-

" دولت مند کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے - اور جب تم میں سے کسی کو دولت مند کے پاس بھیجا جائے تو وہ اس کا اتباع کرے "

اس حدیث میں قرضدار کو ایفاء وعدہ کا حکم دیا گیا ہے - اور قرضخواہ کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ اگر اسے کسی دولت مند کے حوالے کیا جائے تو وہ اس کی وصولی کو تسلیم کرے -

---

؎۱ مضاربت کا مفہوم یہ ہے کہ کسی کاروبار کے نفع میں دو افراد اس طرح شریک ہوں کہ ایک شخص محض مال اور سرمایہ دے اور دوسرا سرمایہ کے بجائے کام کرے - مزارعت یہ ہے کہ زمین کا مالک اور کسان مل کر کام کریں اور زمین کی پیداوار میں شریک ہوں - مساقات یہ ہے کہ باغ یا درختوں والا اور باغبان دونوں مل کر کام کریں اور دونوں اس کے پھل میں شریک ہوں -

بیع سلم یہ فقہاء بیع سلم کو بھی خلاف قیاس کاروبار کہتے ہیں۔ کیونکہ اس میں معدوم شے کو بیع کیا جاتا ہے۔ اور ایسی چیز کو فروخت کیا جاتا ہے۔ جو بیچنے والے کے پاس نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے حنفی علماء اس کے بارے میں یہ کہتے ہیں:۔

"بیع سلم کو از روئے استحسان جائز قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ اس میں بائع اور مشتری دونوں کا فائدہ ہے۔ گاہک کا فائدہ یہ ہے کہ اسے سابقہ قیمت پر سامان مل جائے گا۔ اور اسے وہ چیز گراں نہیں ملے گی۔ کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ سامان حاصل کرنے کے وقت بھاؤ چڑھ جائے۔ بائع کو یہ فائدہ حاصل ہے کہ وہ پیشگی قیمت وصول کر کے اسے نفع بخش تجارت میں لگا سکتا ہے۔ یا اپنی کوئی دوسری ضرورت رفع کر سکتا ہے۔"

ان کے برعکس امام تیمیہ کا یہ خیال ہے کہ بیع سلم بھی قیاس کے مطابق ہے۔ وہ اسے اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ جب بیع و فروخت اُدھار قیمت پر جائز ہے۔ تو اگر اس کے برعکس پیشگی قیمت دے کر بعد میں سامان خریدا جائے تو یہ صورت بھی اس پر قیاس کر کے جائز ہو سکتی ہے۔ آپ فرماتے ہیں:۔

"بیع سلم بھی ایک قسم کا قرضہ ہے اور وہ ایسی ہے جیسے کہ ادھار قیمت پر کوئی چیز فروخت کی جائے اس لئے اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کہ خواہ قیمت بعد میں ادا کی جائے یا سامان فروخت کو بعد میں ادا کیا جائے دونوں کی حیثیت یکساں ہے۔ اور دونوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے یہ کہا ہے:۔

"اے ایمان والو! اگر تم مقررہ مدت کے لئے قرض کا کاروبار کرو تو اسے لکھ لیا کرو"

حضرت ابن عباس فرماتے ہیں:۔

"میں گواہی دیتا ہوں کہ ادھار چیز جس کی ذمہ داری لی گئی ہو۔ اللہ کی کتاب میں حلال ہے"

اس کے بعد آپ نے مذکورہ بالا آیت تلاوت فرمائی اس سے معلوم ہوا کہ بیع سلم قیاس کے مطابق ہے۔ اس کے برخلاف نہیں ہے۔ [1]

احادیث اور قیاس

جس طرح امام ابن تیمیہ نے یہ ثابت کیا ہے۔ کہ معاہدات اور کاروباری معاملات شرعیہ قیاس کے مطابق ہیں۔ اس طرح آپ نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ احادیث قیاس کے مطابق ہیں۔ بعض فقہاء چند احادیث

---

[1] القیاس فی الشرع الاسلامی از ابن تیمیہ ص ۲۸-۲۹، اعلام الموقعین ج ۲- ص ۱۰۳-۱۰۴-

کے بارے میں یہ رائے رکھتے ہیں۔کہ وہ خلاف قیاس ہیں۔اسی قسم کی ایک حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

"تم قیمت بڑھانے کے لئے اونٹ اور بھیڑ، بکریوں کے تھنوں کو باندھ کر دودھ کو نہ چھوڑے رکھو۔ اگر کوئی اس قسم کا جانور خریدے تو دودھ دوہنے کے بعد اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ خواہ اس سے مطمئن ہو کر اسے اپنی ملکیت میں رکھے، یا اگر وہ مطمئن نہ ہو تو اس جانور کو ایک صاع کھجوروں کے ساتھ لوٹا دے۔"

حنفی علماء کے خیالات

اس حدیث کے بارے میں حنفی علماء یہ کہتے ہیں! یہ حدیث کئی وجوہات کی بناء پر خلاف قیاس ہے:۔

(۱) اس میں کسی عیب یا غلط بیانی کے بغیر فروخت شدہ چیز لوٹانے کا حکم دیا گیا ہے۔

(۲) دودھ فروخت شدہ چیز کا نفع ہے اس لئے اس کا فائدہ گاہک کو ملنا چاہیئے۔اس لئے اس کا تاوان نہیں ہے۔کیونکہ حدیث میں یہ مذکور ہے: "نفع قابل ضمانت ہے۔"

(۳) دودھ ایسی چیز ہے کہ اس کے بدلے میں اس جیسا دودھ دیا جا سکتا ہے، اس لئے اس کا معاوضہ دودھ ہونا چاہیئے۔

(۴) اگر اس جیسی چیز نہ دی جا سکے تو اس کی قیمت دی جاتی ہے۔مگر کھجوریں نہ تو دودھ ہیں اور نہ اس کی قیمت ہیں۔

(۵) اگر کسی چیز کا تاوان ادا کیا جائے تو وہ اس کی مقدار کے مطابق ہونا چاہیئے۔مگر اس حدیث میں اس نکلے ہوئے دودھ کا بدلہ ایک صاع کھجوریں رکھا گیا ہے۔جو اس سے کم یا زیادہ ہو سکتا ہے۔

امام ابن تیمیہ کا جواب

امام ابن تیمیہ کے خیال میں مذکورہ بالا حدیث بھی قیاس کے مطابق ہے اس لئے وہ حنفی علماء دلائل کا جواب اس طرح دیتے ہیں۔

پہلی دلیل کا وہ اس طرح جواب دیتے ہیں کہ فروخت شدہ چیز کی واپسی محض عیب اور غلط بیانی کی بناء پر نہیں ہوتی ہے یعنی شریعت نے صرف مذکورہ بالا اسباب پر، چیز کی واپسی کا انحصار نہیں رکھا ہے۔ بلکہ دھوکا اور فریب دہی غلط بیانی سے بھی بدتر ہے۔اس لئے اس حالت میں چیز لوٹانے کی بدرجۂ اولیٰ ضرورت ہے کیونکہ بائع نے اپنی جنس کے تھنوں کو باندھ کر اس میں دودھ روک کر اسے نہایت پسندیدہ حالت میں پیش کیا ہے۔اور گاہک نے بھی یہ سمجھ کر کہ یہ جانور بہت زیادہ دودھ دیتا ہے۔اس کو اعلیٰ صفت کی

جنس کے لحاظ سے قیمت ادا کی ہے۔ اس لئے اگر وہ اس چیز کو ظاہر کردہ صفت کے برخلاف مشاہدہ کرے تو اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ اسے لوٹا دے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے ان سوار (تاجروں) کو اختیار دیا تھا۔ جن سے گاہک منڈی سے باہر مل کر سودا کر لیتے تھے۔ اور اس سے پہلے کہ وہ بازار کے بھاؤ سے واقف ہوں، ان سے سامان خرید لیتے تھے۔ (ایسی حالت میں انھیں یہ اختیار حاصل ہے۔ کہ اگر وہ یہ دیکھیں کہ ان گاہکوں نے بازار سے کم قیمت پر سامان لیا ہے تو وہ ان کی قیمت کو لوٹا دیں اور معاملہ فسخ کر دیں)

دوسری دلیل میں انھوں نے اس حدیث کو پیش کیا ہے کہ "الخراج بالضمان" (نفع ضمانت کے ساتھ ہے) اس کے جواب میں ابن تیمیہ نے یہ فرمایا ہے کہ مذکورہ بالا حدیث (المصراۃ) اس سے زیادہ صحیح ہے۔ اس کے علاوہ اس میں خراج کا جو لفظ مذکور ہے، اس سے مراد فائدہ حاصل کرنا ہے۔ جیسے غلام کی کمائی یا جانور کی اُجرت حاصل کی جائے۔ اس لئے دودھ خراج کی تعریف میں نہیں آتا ہے۔ اس کے علاوہ اس نکتہ پر بھی غور کرنا چاہیئے۔ کہ جب یہ جانور بائع کی ملکیت میں تھا، اس وقت یہ دودھ (اس کے تھنوں میں موجود) تھا۔ اور جب سودا طے کیا گیا تھا تو یہ اس وقت اس کا حصّہ تھا، اس لئے اگر دودھ کے بغیر وہ جانور واپس کیا جائے۔ تو اس کے بدلے میں تاوان دینا پڑے گا۔ اب رہا یہ مسئلہ کہ دودھ کے بدلے میں دودھ کیوں نہ دیا جائے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ تھنوں سے نکالے ہوئے دودھ کی مقدار صحیح طور پر معلوم نہیں ہے، اس لئے اس طرح کا بدلہ دینے میں سود کا اندیشہ ہے۔

دودھ کے بدلے میں قیمت اس لئے نہیں ادا کی گئی کہ ایسی صورت میں اگر معاملے کو فریقین کے اندازے پر چھوڑ دیا جاتا تو ان میں اختلاف اور تنازع برپا ہوتا۔ اس لئے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلّم نے یہ جھگڑا چکانے کے لئے ایک صاع کھجوروں کی مقدار مقرر کر دی تھی، کھجوریں اس دودھ کی صحیح قیمت نہیں ہیں، تاہم یہ بھی عربوں کی مخصوص غذا ہے اور جس طرح وہ دودھ سے غذا کا کام لیتے ہیں، اور اسے پکانا نہیں پڑتا اس طرح وہ کھجوروں سے بھی اسی حالت میں غذا کا کام لیتے ہیں۔ یہ بات گیہوں اور جو میں نہیں پائی جاتی ہے۔ [1]

رہن شدہ چیز کا نفع

مندرجہ ذیل حدیث کو بھی خلاف قیاس کہا جاتا ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا ہے:۔

"رہن شدہ جانور پر سواری کی جا سکتی ہے۔ اور اس کا دودھ نکالا جا سکتا ہے۔ تاہم جو شخص سواری کرے یا دودھ دوہے، وہ اس کے خرچ کا ذمّہ دار بھی ہے۔"

---

[1] اعلام الموقعین۔ ج ۲۔ ص ۱۲۷ - ۱۲۸

اس حدیث میں خلاف قیاس بات یہ بیان کی جاتی ہے کہ رہن رکھنے والا، چیز کا مالک نہیں ہے مگر اسے سوار ہونے اور دودھ دوہنے کا اختیار دیا گیا ہے۔ پھر خلاف قیاس یہ حکم بھی ہے کہ قیمت کے بجائے نفقہ ادا کرنے کی ہدایت کی گئی ہے۔

ان کے برخلاف ابن تیمیہ اس حدیث کو بھی قیاس کے مطابق سمجھتے ہیں۔ آپ کے خیال میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم میں، رہن رکھوانے والے کے ذمّے سے نفقہ ساقط کر کے اس کے ساتھ بھلائی کی گئی ہے۔ اور رہن رکھنے والے (مرتہن) کو بھی یہ فائدہ پہونچایا گیا ہے۔ کہ وہ اپنے قرضے کی ادائیگی کے معاملے کو مستحکم کرنے کے ساتھ ساتھ اس چیز سے فائدہ بھی اُٹھائے یعنی سواری کرے، یا اس کا دودھ نکال لے بشرطیکہ وہ رہن شدہ چیز کا حق ادا کرے، یعنی اس کی خبرگیری اور کھانے پلانے کے تمام اخراجات خود پورا کرے۔ اگر کوئی اور صورت رکھی جاتی تو اس سے اصل رہن شدہ چیز کو نقصان پہونچتا یا وہ ضائع ہو جاتی مثلاً اگر یہ حکم دیا جاتا کہ راہن (رہن رکھوانے والا اصل مالک) اپنی چیز کے اخراجات کا ذمّہ دار ہو، بغیر اس کے کہ وہ اس سے فائدہ اٹھائے، یا یہ صورت رکھی جاتی کہ رہن رکھنے والا (مرتہن) اس جانور کے اخراجات کا کفیل بنے، اور جو اخراجات ہوں، اس کی قیمت راہن (اصل مالک) سے وصول کرے تو ان صورتوں میں جانبین کو مشقّت و تکلیف برداشت کرنی پڑتی، اور مال کا نفع بھی ضائع ہو جاتا۔ پھر یہ صورت بھی ممکن نہیں ہے۔ کہ رہن رکھنے والے کو یہ حکم دیا جائے، کہ وہ جانور کو اصل مالک کے حوالے کر دے اور خود اس میں سواری اور دودھ دوہنے کا تصرّف کرتا رہے۔ کیونکہ اس صورت میں رہن کا مقصد فوت ہو جائے گا۔ اور اس کے قرضہ کے ادا ہونے کا مستحکم اعتبار جاتا رہے گا۔ [۱]

اگر رہن رکھنے والے (مرتہن) کو یہ کہا جائے کہ تم نفقہ کے ساتھ تصرّف نہیں کر سکتے۔ تو اس سے اسے نقصان ہوگا اور ایسی حالت میں یہ امکان ہے کہ وہ رہن شدہ جانور پر کچھ خرچ نہ کرے اور وہ بھوک سے مر جائے۔

امام ابن تیمیہ نے اسی طرح ایسی دوسری احادیث بھی پیش کی ہیں جنھیں خلاف قیاس کہا جاتا ہے۔ آپ نے ثابت کیا ہے کہ وہ سب قیاس کے مطابق ہیں۔ آخر میں آپ یہ فرماتے ہیں:

"قصّہ مختصر یہ ہے کہ مجھے کوئی ایسی صحیح حدیث نہیں ملی جنھیں قیاس کے مسلّمہ اصولوں کے مطابق ثابت نہ کیا جا سکے۔ جہاں تک مجھے شرعی دلائل مل سکے، میں نے ان پر خوب غور و فکر کیا ہے۔ اور آخر کار اس نتیجہ پر پہونچا ہوں کہ کوئی صحیح قیاس۔ صحیح حدیث کے برخلاف نہیں ہے۔ کیونکہ کوئی معقول بات صحیح منقول

---

[۱] اعلام الموقعین۔ ج ۲۔ ص ۱۳۰۔ ۱۳۱

روایت کے برخلاف نہیں ہو سکتی۔ البتہ یہ ضرور مشاہدہ کیا گیا ہے، کہ جہاں کہیں قیاس کسی حدیث کے مخالف ہوا تو دونوں میں سے کسی ایک میں ضرور کمزوری نظر آئی۔

مگر صحیح اور غلط قیاس میں امتیاز کرنا بہت مشکل ہے۔ یہاں تک کہ بڑے بڑے فاضل علماء کے لئے بھی اس کا امتیاز مشکل ہو جاتا ہے۔ چہ جائیکہ معمولی انسان اسے معلوم کر سکے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شرعی احکام کے خواص اور اوصاف مؤثرہ کا پتہ چلانا نہایت اہم کام ہے۔ بعض خصوصیات جلی اور واضح ہوتی ہیں۔ جنھیں بہت سے لوگ معلوم کر لیتے ہیں۔ اور بعض خواص دقیق ہوتے ہیں۔ جنھیں مخصوص اہل علم ہی معلوم کر سکتے ہیں۔ ایسی حالت میں بعض علماء کی قیاس آرائی، شرعی نصوص سے مخالف نظر آتی ہے۔ کیونکہ اس وقت انھیں صحیح قیاس کا علم نہیں ہوتا ہے۔ اور وہ احکام شرعیہ کے دقیق دلائل سے ناآشنا ہوتے ہیں۔" [1]

بہرحال امام ابن تیمیہ نے یہ واضح کر دیا ہے کہ کوئی صحیح حدیث ایسی نہیں ہے۔ جو قیاس کے مسلّم اصولوں کے مطابق نہ ہو۔ آپ کے خیال میں عقل سلیم کے دلائل صحیح منقول روایت کے خلاف نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا اگر قیاس اور حدیث کے مابین اختلاف ہو، تو یا تو حدیث ضعیف ہوگی، یا قیاس کمزور ہوگا بلکہ قیاس کے کمزور ہونے کا امکان زیادہ قوی ہے کیونکہ بعض اوقات صحیح قیاس مخفی رہتا ہے۔ اور انسانی عقلیں اصل حقیقت کو نہیں معلوم کر سکتیں مگر چونکہ احادیث معصوم پیغمبر سے منقول ہوتی ہیں۔ اس لئے وہ عموماً مانی جاتی ہیں۔

اقوال صحابہ اور قیاس

صحابۂ کرام کے وہ اقوال، جن میں ان کا باہمی اختلاف نہ ہو، انھیں بھی امام ابن تیمیہ نے قیاس کے مطابق تسلیم کیا ہے۔ آپ نے ایسے اقوال کی کئی مثالیں پیش کی ہیں۔ ان میں حضرت عمرؓ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما کا یہ فیصلہ بھی شامل ہے کہ مفتوحہ اراضی کو تقسیم نہ کیا جائے، بعض علماء نے انھیں اس بنا پر ناجائز کہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی اراضی کو تقسیم کیا تھا لہٰذا اگر کوئی حاکم اراضی کی تقسیم نہ کرے، تو اس کا حکم باطل ہے کیونکہ وہ سنّت نبوی کے خلاف ہے۔

مگر امام ابن تیمیہ حضرات عمرؓ و عثمانؓ کے فیصلے کو سنّت نبوی کے مطابق سمجھتے ہیں کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض اراضی کی تقسیم منقول ہے۔ اور یہ بھی منقول ہے کہ آپ نے بعض اراضی کی تقسیم نہیں کی تھی جیسا کہ فتح مکّہ کے موقع پر آپ نے کیا تھا۔ آپ نے مکّہ معظمہ کو بزور شمشیر فتح کیا تھا۔

---

[1] القیاس فی الشرع الاسلامی از ابن تیمیہ۔ ص ۹۱ — ۹۲۔

مگر اس کی اراضی کو تقسیم نہیں کیا۔ لہٰذا اگر کئی احادیث پر مجموعی حیثیت سے غور کیا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ تقسیم کرنا بھی جائز ہے۔ اور نہ تقسیم کرنا بھی جائز ہے۔ چنانچہ آپ خود یہ ارشاد فرماتے ہیں :

"اگر کوئی شخص احادیث منقولہ پر غور و فکر کرے تو اسے یہ معلوم ہو جائے گا۔ کہ مکہ معظمہ بزور شمشیر فتح ہوا۔ اس کے باوجود آپ نے اس کی اراضی کو تقسیم نہیں کیا اور اس کے مردوں کو غلام نہیں بنایا۔ مگر جب خیبر کا علاقہ بزور شمشیر فتح ہوا تو آپ نے اسے تقسیم کر دیا۔ اس کے برخلاف مکہ معظمہ کے علاقے کو فتح کرنے کے بعد آپ نے اسے تقسیم نہیں فرمایا اس لئے دونوں صورتیں جائز ہیں" [1]

آگے چل کر آپ فرماتے ہیں :

"اپنے زمانے تک میں نے صحابۂ کرام کے تمام متفقہ اقوال کو قیاس کے مطابق ہی پایا ہے۔ مگر چونکہ صحیح اور غلط قیاس میں امتیاز کرنا بڑا اہم علم ہے۔ اس لئے اسے وہی معلوم کر سکتا ہے۔ جو شریعت کے مقاصد اور اس کے اسرار و رموز کا ماہر ہو" [2]

امام ابن القیم کی تائید

امام ابن القیم نے بھی اپنے اُستاد کے اس خیال کی تائید کی ہے کہ شریعت کا کوئی حکم خلاف قیاس نہیں ہے۔ آپ نے اپنے اُستاد کے خیالات پیش کرنے کے بعد صحابۂ کرام کے فتووں کی ایسی مثالیں بیان کی ہیں۔ جو قیاس کے مطابق ہیں اور آپ نے انھیں صحیح قیاس کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اس کی مثال میں آپ نے یہ فیصلہ پیش کیا ہے۔ جو حضرت علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ نے ایک واقعہ میں صادر فرمایا تھا جسے بعض علماء خلاف قیاس سمجھتے ہیں۔ اصل واقعہ یوں ہے۔

حضرت علیؓ کا فیصلہ

ایک دفعہ اہلِ یمن نے شیر کے لئے ایک گڑھا کھودا اس کے سرے پر لوگ اکٹھے ہو گئے۔ اس میں ایک شخص گر پڑا اس نے دوسرے آدمی کو کھینچا اور دوسرے نے تیسرے کو اور تیسرے نے چوتھے کو گھسیٹا تا آنکہ شیر نے آکر ان چاروں کو قتل کر دیا۔ یہ معاملہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے پیش ہوا۔ جو یمن بھیجے گئے تھے۔ آپ نے پہلے آدمی کے لئے چوتھائی دیت دینے کا حکم دیا اور دوسرے کو ایک تہائی اور تیسرے کو نصف اور چوتھے کو پوری دیت دینے کا حکم صادر فرمایا۔ آپ نے فرمایا کہ جو لوگ گڑھے کے سرے پر موجود تھے، وہ دیت ادا کریں"

جب اس فیصلہ کی اطلاع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دی گئی تو آپ نے فرمایا: "صحیح فیصلہ وہی ہے جو انھوں نے کیا"

---

[1] و [2] القیاس فی الشرع الاسلامی۔ ص ۶۶۔ ۶۸۔ ۶۲۔

فیصلہ کا تجزیہ

امام ابن القیم نے اس فیصلہ کو قیاس کے مطابق قرار دیا ہے۔ اور اسی کی بنیاد اس اصول پر رکھی ہے کہ اگر کسی کو کوئی جانی نقصان کسی ایسے فعل سے ہوا ہو، جس میں دوسرے کی ذمّہ داری بھی ہو، اور خود اس کی غلطی بھی ہو، تو جس قدر اس کا جرم ہوگا۔ اس کے مطابق اس کے معاوضہ اور دیت میں کمی کی جائے گی۔ اور دوسرے کی زیادتی کے مطابق اس کے حق میں اضافہ ہوگا۔ لہٰذا مذکورہ بالا چاروں افراد میں سے ہر فرد کے معاملہ پر جداگانہ حیثیت سے غور کیا گیا ہے۔ پہلے انسان کی موت کے چار اسباب ہیں۔ پہلا سبب یہ ہے کہ وہ گڑھے میں گر گیا۔ اس میں اس کی اپنی ذمّہ داری نہیں ہے بلکہ وہ لوگوں کی بھیڑ کی وجہ سے گر گیا۔ مگر وہ باقی تین افراد کو گرانے کا سبب بنا اس لئے تین چوتھائی دیت اس فعل کی وجہ سے ساقط ہوئی اور پہلے سبب کے مقابلے میں چوتھائی دیت کا مستحق ہوا۔

دوسرے شخص کی موت کے تین اسباب ہیں۔ پہلا سبب یہ ہے کہ پہلے شخص نے اسے کھینچا تھا۔ اس میں اس کا قصور نہیں ہے، البتہ وہ تیسرے اور چوتھے شخص کو کھینچنے کا سبب بنا۔ اس وجہ سے دو تہائی دیت اس کے حق سے ساقط ہوگئی اور وہ صرف پہلے سبب کی بنا پر ایک تہائی دیت کا مستحق ہوا۔

تیسرے شخص کی موت کے دو سبب تھے، پہلا سبب یہ تھا کہ دوسرے شخص نے اسے کھینچا اور اس میں اس کا کوئی قصور نہیں ہے، البتہ وہ چوتھے کو کھینچکر قصوروار بن گیا اس لئے اس کے مقابلے میں نصف دیت اس کے حق سے ساقط ہوگئی اور وہ صرف نصف دیت کا حقدار بنا۔

چوتھے شخص کی موت کا صرف ایک سبب ہے اور وہ یہ ہے کہ تیسرے شخص نے اسے کھینچ لیا تھا اور چونکہ اس کام کا وہ ذمّہ دار نہیں تھا۔ اور اس کا کوئی قصور نہیں تھا۔ اس لئے اسے پوری دیت ملے گی۔[1]

اس موقع پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ "قتل کی ذمّہ داری ان چاروں افراد پر ڈالنے کی کیوں کوشش کی گئی جبکہ ان کا اصلی قاتل شیر ہے"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ شیر عملی طور پر ان کا قاتل ہے مگر اس پر کوئی ذمّہ داری نہیں ڈالی جاسکتی اس لئے اسباب ہی کو ان کا ذمّہ دار بنایا گیا ہے لہٰذا اس واقعہ میں چوتھے شخص کا کوئی قصور نہیں ہے، اسے تو کھینچا گیا تھا۔ اس لئے وہ پوری دیت کا حقدار ہے۔ تیسرے شخص کو بھی کھینچا گیا تھا مگر اس نے چوتھے کو کھینچا تھا اس لئے اس کے فعل کے بدلے کا حصّہ ساقط کیا گیا۔ اور وہ نصف دیت کا حقدار رہا۔ دوسرے شخص کو پہلے شخص نے گھسیٹا تھا اس لئے وہ اس کے مطابق دیت کا مستحق ہے۔

---

[1] اعلام الموقعین۔ ج ۲ ص ۱۴۹۔ ۱۵۱ و ۲/۱۵۲۔

مگر چونکہ اس نے تیسرے اور چوتھے کو گھسیٹا تھا اس لئے اس قصور کی وجہ سے دیت کے دو حصے اس کے نام سے ساقط ہوئے اور وہ ایک تہائی دیت کا مستحق ہوا۔ پہلے شخص کی موت حاضرین کی بھیڑ کی وجہ سے ہوئی اس لئے وہ دیت کا مستحق ہے۔ مگر چونکہ وہ دوسرے۔ تیسرے اور چوتھے شخص کو گھسیٹنے کا سبب بنا تھا اس لئے تین چوتھائی اس کے نام سے ساقط ہوگئی اور صرف چوتھائی دیت اس کے لئے ضروری ہوئی۔ ؎۱

آپ نے اس طرح صحابۂ کرام کے دیگر فتووں سے یہی مثالیں پیش کرکے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ قیاس کے مطابق ہیں۔ آخر میں آپ فرماتے ہیں:

"یہ چند مثالیں ہیں جن سے یہ واضح ہے کہ شریعت کا کوئی حکم قیاس کے مخالف نہیں ہے بلکہ صحابۂ کرام کے متفقہ اقوال بھی قیاس کے عین مطابق ہیں۔ یہاں تک کہ قیاس صحیح، ان شرعی احکام و قوانین میں نفی و اثبات دونوں صورتوں میں موجود ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ تمام شرعی امور و مسائل میں قطعی معقولیت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ اللہ اور اس کے رسول نے کوئی بات ایسی نہیں بتائی جو عقل سلیم کے خلاف ہو اور کوئی قانون ایسا نہیں بنایا جو حق و انصاف کے معیار پر پورا نہ اترتا ہو" ؎۲

ابن القیم اور استصحاب

ابن القیم دیگر حنبلی علماء کی طرح استصحاب کو تسلیم کرتے ہیں۔ آپ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ جو حکم ثابت ہو یا جو حکم ثابت نہ ہو وہ اپنی سابقہ حالت پر بدستور قائم رہے۔ مثلاً ایک شخص پاک صاف ہے تو اس کی طہارت برقرار رہے گی تاآنکہ اس کے خلاف کوئی ثبوت ملے محض شک و شبہ کرنے سے اس کی طہارت زائل نہیں ہوگی۔ یا یہ کہ ایک شخص شرعی ذمہ داریوں سے بری الذمہ ہو (مکلف نہ ہو) تو اس کی حالت برقرار رہے گی۔ تاآنکہ اس کے خلاف کوئی ثبوت ملے۔

استصحاب کی اقسام

استصحاب کی تین قسمیں ہیں:

(۱) استصحاب البراءۃ الاصلیہ یعنی کسی چیز کا حقیقی طور پر ثابت نہ ہونا۔ مثلاً یہ کہ چھٹی نماز فرض نہیں ہے۔ یا یہ کہ شوال کا روزہ فرض نہیں ہے (یہ حکم ہمیشہ قائم رہے گا)۔

(۲) استصحاب الوصف المثبت یعنی جو حکم ثابت ہو وہ برقرار رہے گا۔ جب تک اس کے خلاف کوئی

؎۱ اعلام الموقعین۔ ج ۲ ص ۱۴۹ - ۱۵۱ و ۲/ ۱۵۲۔

؎۲ اعلام الموقعین - ۲/ص ۱۶۴ - ۱۶۵۔

ثبوت مہیا نہ ہو۔ مثلاً طہارت کا حکم اگر ثابت ہو، تو وہ برقرار رہے گا تا آنکہ اس کے خلاف کوئی ثبوت ہو۔ اس مثال میں طہارت وصف ہے اور اس کے احکام کا نتیجہ یہ ہے کہ جن شرعی امور میں طہارت ضروری ہے۔ وہ امور صحیح سمجھے جائیں گے۔ مثلاً نماز پڑھنا اور طواف کرنا وغیرہ اس کے برخلاف حدث (باوضو ہونے) کا حکم بھی استصحاب الوصف کی مثال ہے۔ اس میں حدث ایک وصف ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ وہ شرعی امور جو طہارت پر موقوف ہیں۔ اس وصف کے ساتھ جائز نہیں ہوں گے جیسے نماز اور طواف ہیں۔

۳۔ استصحاب حکم الاجماع فی محل النزاع۔ یعنی اختلاف کے موقع پر حکم اجماع کا استصحاب، اس کی مثال یہ بیان کی جاتی ہے کہ اگر کوئی پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمم کرے۔ اور نماز پڑھتے وقت وہ پانی دیکھ لے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، کیونکہ اس سے پہلے نماز کے صحیح ہونے پر اجماع منعقد ہو چکا ہے اس لئے استصحاب کی دلیل کے مطابق یہ حکم اس وقت تک برقرار رہے گا۔ جب تک کہ کوئی دلیل یہ نہ ثابت کر دے کہ پانی کے دیکھنے سے نماز جاتی رہتی ہے۔

اسی طرح ام ولد (اولاد والی لونڈی) کو فروخت کرنے کا مسئلہ ہے۔ اس بارے میں اجماع ہو چکا ہے کہ بچہ ہونے سے بیشتر اس لونڈی کو فروخت کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے بچہ جننے کے بعد اس اجماع پر عمل کیا جائے گا۔

ابن القیمؒ فرماتے ہیں:۔

"نماز میں پانی دیکھنے اور لونڈی کے بچہ جننے کے اختلاف سے یہ لازم نہیں آتا ہے۔ کہ اس سے پہلے جو احکام پایۂ ثبوت تک پہنچ گئے تھے، وہ دور ہو گئے ہیں، لہٰذا اس موقع پر معترض کا یہ قول نہیں مانا جائے گا "اختلاف رونما ہونے کی وجہ سے استصحاب کا حکم باقی نہیں رہا ہے" کیونکہ اختلاف و نزاع، مسلّم الثبوت حکم کو دور نہیں کرتا ہے۔ اس لئے معترض بھی اس کو رد نہیں کر سکتا ہے۔ جب تک کہ وہ یہ دلیل نہ پیش کرے کہ جدید وصف کو شریعت نے نقل حکم کی دلیل قرار دیا ہے۔ اس صورت میں وہ بذاتِ خود دلیل اس کا مخالف ہوگا۔ اور یہ استصحاب پر اعتراض نہیں ہوگا۔"

اس سے یہ ثابت ہوا کہ آپ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اجماع کے ذریعے حکم ثابت ہو چکا ہے۔ اختلاف و نزاع، مسلّم الثبوت احکام کو صرف اسی صورت میں رد کر سکتا ہے۔ جبکہ کوئی ایسی دلیل پیش کی جائے کہ اجماع کے بعد جو صورت حال (وصف) رونما ہوئی ہے، اس نے اجماعی حکم کو تبدیل کر دیا ہے۔

استصحاب کے دو رُخ

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ استصحاب حقوق کو ثابت کرنے یا انھیں رد کرنے کے قابل ہے یا نہیں؟ اس سوال کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ استصحاب کے دو رُخ ہیں۔ ایک رُخ اثباتی ہے اور دوسرا رُخ منفی ہے۔ اس کا اثباتی رُخ حقوق کو ثابت کرتا ہے۔ ان حقوق کی مدافعت کرتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص مفقود الخبر ہو۔ جس کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ آیا وہ زندہ ہے یا مر گیا ہے۔ اس کے بارے میں ازروئے استصحاب یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ وہ زندہ ہے کیونکہ گمشدگی سے پہلے اسے زندہ تسلیم کیا گیا تھا۔ اب اس کے دو پہلو ہیں۔ اثباتی پہلو کی رو سے وہ دوسروں کی میراث اور وصیّت کا حقدار ہے اور منفی پہلو کی رو سے اس کی جائیداد اور ملکیت کی چیزیں دوسروں کی طرف منتقل نہیں ہو سکیں گی۔ کیونکہ اسے زندہ تسلیم کیا گیا ہے لہٰذا اس منفی پہلو نے بھی اس کے مال و دولت کو دوسروں کی طرف منتقل ہونے سے روکے ہوا ہے۔

حنفی علماء کا اختلاف

حنبلی علماء استصحاب کے ان دونوں پہلوؤں کو تسلیم کرتے ہیں۔ مگر حنفی علماء یہ کہتے ہیں:۔

"استصحاب مدافعت حقوق کی صلاحیت ضرور رکھتا ہے۔ مگر وہ اثبات حقوق نہیں کرسکتا۔"

امام ابن القیمؒ حنفی علماء کے نقطۂ نگاہ کو اس طرح واضح کرتے ہیں:

"ان کے نزدیک استصحاب مدافعت کرسکتا ہے۔ یعنی اگر کوئی شخص حالت کی تبدیلی کا دعویٰ کرے تو اس کے ذریعے مدافعت کی جاسکتی ہے مگر گذشتہ حقوق کو برقرار رکھنے کے لئے یہ کارآمد نہیں ہے۔ کیونکہ گذشتہ حق کو ثابت کرنے کے لئے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ البتہ جب کوئی دلیل صورت حال کی تبدیلی کو ثابت نہ کرے اور ہمیں کوئی مثبت یا منفی دلیل نہ ملے تو ہم اس حالت میں نہ تو اثبات میں فیصلہ کریں گے اور نہ نفی میں حکم دیں گے۔ بلکہ استصحاب کا سہارا لے کر صرف مدّعی کے دعوے کی مدافعت کریں گے"[1]

نتیجۂ اختلاف

اس اختلاف کا نتیجہ گمشدہ شخص کے مسئلے میں نمودار ہے۔ ایسے شخص کو اس کی سابقہ زندگی و ثبوت کی بناء پر ازروئے استصحاب موجودہ زمانے میں بھی زندہ تسلیم کیا جائے گا۔ لہٰذا استصحاب کی دلیل کے مطابق شافعی اور حنبلی علماء کے نزدیک وہ میراث کا حقدار ہے کیونکہ ان کے نزدیک یہ دلیل "اثبات حق اور مدافعت" دونوں میں کارآمد ہے۔ مگر حنفی علماء

---

[1] اعلام الموقعین - ۲/۲۸

کے نزدیک وہ میراث کا حقدار نہیں ہے کیونکہ وہ استصحاب کو صرف مدافعت کرنے کا ذریعہ سمجھتے ہیں اس کے ذریعے اثبات حق نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ۲۶

امام ابن القیمؒ اور مصالح مرسلہ

اس سے پیشتر کہ ہم مصالح مرسلہ کے بارے میں امام ابن القیمؒ کے خیالات پیش کریں۔ یہ ضروری ہے کہ ہم دیگر فقہائے کرام اور صحابہ کے موقف کو واضح کریں۔ اس کے بعد ہم امام ابن القیمؒ کے مخصوص خیالات کو بیان کریں گے تاکہ معلوم ہو کہ آپ کن موقعوں پر مصالح مرسلہ پر عمل کرتے تھے اور کن اہم مسائل میں آپ نے اس اصول سے فائدہ اٹھایا۔

مصالح مرسلہ اور فقہائے کرام

تمام فقہائے کرام مصالح مرسلہ کو تسلیم کرتے ہیں مگر ان میں اختلاف اس بارے میں ہے، کہ انھیں کس حد تک تسلیم کیا جائے۔ دیگر علمائے کرام کے مقابلے میں مالکی اور حنبلی علماء انھیں زیادہ استعمال کرتے ہیں۔ جیساکہ علامہ ابن دقیق العید فرماتے ہیں:۔

"اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ امام مالک دوسرے فقہاء کے مقابلے میں اس کے اصولوں کو زیادہ پسند کرتے ہیں۔ ان کے بعد امام احمد بن حنبل کا درجہ ہے۔ دیگر ائمۂ کرام بھی کسی نہ کسی حد تک اسے اہم سمجھتے ہیں۔ البتہ یہ دونوں امام دوسروں کی بہ نسبت اس کے استعمال میں زیادہ پیش پیش ہیں "

قرافی فرماتے ہیں :۔

"از روئے تحقیق مصالح مرسلہ کا استعمال تمام مذاہب میں ہے۔ کیونکہ تمام فقہائے کرام اُٹھتے بیٹھتے۔ "مناسبت" کا ذکر کرتے ہیں۔ اور اسے بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ اور مصالح مرسلہ سے مراد بھی مناسب حالات و واقعات ہیں " ۲۷

اس سے معلوم ہوا کہ علامہ ابن دقیق العید اور قرافی دونوں یہ تسلیم کرتے ہیں کہ تمام فقہاء مصالح مرسلہ پر عمل کرتے ہیں۔ لہٰذا اس مقام پر ہمارے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم امام احمد ابن حنبل اور ابن القیمؒ کے خیالات پیش کریں تاکہ یہ معلوم ہو کہ آیا ابن القیمؒ اپنے امام کے حامی ہیں یا مخالف ہیں۔

---

۲۶ مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ترجمہ فقہ الاسلام از رشید احمد ارشد مطبوعہ نفیس اکیڈیمی کراچی۔ فصل چہارم بحث استصحاب صفحات ۲۴۵-۲۴۷

۲۷ ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول از شوکانی ص ۲۲۵ مطبعۃ السعادۃ۔

امام احمد اور مصالح مرسلہ

امام احمد مصالح مرسلہ کو مانتے ہیں۔ اور شرعی سیاست میں اس اصول کو آپ نے اہم قرار دیا ہے۔ کہ حاکم وقت رعایا کی بھلائی کے لئے مفید کام کرے خواہ اس کا ثبوت نص شرعی میں نہ ہو اس اصول کی بنا پر آپ نے مخنث کو ایسی جگہ جلاوطن کرنے کا حکم دیا ہے۔ جہاں لوگ اس کے شر و فساد سے محفوظ رہیں اور جو کوئی ماہ رمضان میں دن دھاڑے شراب پئے تو آپ اس کو سخت سزا دینے کی ہدایت فرماتے ہیں۔

اس طرح آپ نے ان لوگوں کو سزا دینے کا حکم دیا ہے جو صحابۂ کرام کی مذمت کرتے ہیں۔ ایسی سزائیں دینا آپ نے حکام کے لئے ضروری قرار دیا ہے۔ آپ نے یہ ہدایت فرمائی ہے کہ وہ ان معاملات میں درگذر سے کام نہ لیں بلکہ ایسے لوگوں کو سزا دے کر ان سے توبہ کروائیں۔ اگر وہ توبہ کر لیں تو انھیں معاف کیا جا سکتا ہے ورنہ دوبارہ سزا دی جائے۔ [1]

شرعی سیاست

امام احمد کے پیرو اس مسلک پر گامزن رہے کہ جہاں نص شرعی موجود نہیں ہوتی تھی۔ وہاں وہ اس اصول سے کام لیتے تھے۔ اس موضوع پر اپنے حریفوں کے ساتھ ان کا بحث و مناظرہ مذکور ہے، اس طرح ہمارے سامنے ان کے خیالات صاف اور واضح طور پر آجاتے ہیں۔ اس قسم کے مناظروں میں سے ایک مناظرہ وہ ہے جو ابو الوفار بن عقیل الحنبلی اور ان کے حریف کے فقیہ کے درمیان ہوا تھا۔ اس موقع پر ابن عقیل فرماتے ہیں:۔

"سیاست کے مطابق کام کرنا ہی عین دانشمندی اور دوراندیشی ہے اور کوئی حاکم سیاست سے بے بہرہ نہیں رہ سکتا۔"

اس کے جواب میں ان کے حریف کہتے ہیں:۔

"سیاست وہی ہے جو شریعت کے مطابق ہو۔"

اس پر ابن عقیل فرماتے ہیں:۔

"سیاست یہ ہے کہ ایسے کام سرانجام دیئے جائیں جن کے ذریعے عوام کو فائدہ پہونچے اور وہ شر و فساد سے محفوظ رہیں خواہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا حکم نہ دیا ہو۔ اور اس کے بارے میں وحی نازل نہ ہوئی ہو۔ اگر تمہارے قول کا یہ مطلب ہے کہ سیاست وہی ہو سکتی ہے جو شریعت کے احکام کے خلاف نہ ہو تو تمہارا قول صحیح ہے۔ اور اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ سیاست صرف وہی ہے جو شریعت نے بتائی ہو تو یہ بات غلط ہے بلکہ اس سے صحابۂ کرام کے افعال بھی غلط ثابت ہو جاتے ہیں کیونکہ خلفائے راشدین نے ایسے کام کئے تھے۔ جس سے

---

[1] اعلام الموقعین۔ ج ۴۔ ص۔ ۵۴۶۔

سیرت و تاریخ کا کوئی عالم انکار نہیں کر سکتا۔ مثال کے طور پر قرآن کریم کے نسخوں کا جلانا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا بدعتیوں کو گڑھے میں پھینک کر جلانا اور نصر بن حجاج کا جلاوطن کرنا۔ ایسے واقعات ہیں جو ہمارے دعوے کی شہادت کے لئے کافی ہیں۔" ۱ے

ابن عقیل حنبلی عالم ہیں۔ ان کی یہ رائے ہے کہ سیاست کے مطابق عمل کرنے میں عوام کا مفاد وابستہ ہے اور اس کے ذریعے شر و فساد دور ہوتا ہے۔ اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی ایسے کاموں کا حکم دیں یا اس کے مطابق وحی ضرور نازل ہو۔ بلکہ جو کام عوام کو فائدہ پہنچائے یا کسی برائی کا ازالہ کرے، وہ شرعی حکم ہے۔ بشرطیکہ وہ مذکورہ شرعی احکام کے مخالف نہ ہو۔ انھوں نے اپنی رائے کو صحابۂ کرام کے ان اعمال و افعال کو بیان کر کے ثابت کیا ہے۔ جن کے بارے میں کوئی نص شرعی نہ تھی مگر فلاح عام کے جذبے سے متاثر ہو کر انھوں نے یہ کام کئے۔

ابن عقیل سے ملتے جلتے امام ابن القیمؒ کا مندرجہ ذیل قول بھی ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

"ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ انصاف پسند سیاست کامل شریعت کے خلاف ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ایسی سیاست شریعت کا اہم حصّہ ہے اور اس کا ضروری باب ہے۔ اسے سیاست کے نام سے اصطلاحی طور پر موسوم کیا گیا ہے۔ ورنہ جب سیاست، عدل و انصاف پر مبنی ہو، تو وہ عین شریعت ہے۔ یہ ایک کھلی حقیقت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابۂ کرام نے محض حمل کی وجہ سے زنا کاری پر، اور قے اور بدبو کی بناء پر شراب خوری پر حد شرعی جاری کی تھی، ان کا یہ طریقہ بالکل درست ہے۔ کیونکہ قے۔ بدبو اور حمل کا ہونا، شراب نوشی اور زنا کے جرائم کا ایسا زبردست ثبوت ہے۔ کہ اس سے بڑھ کر عام گواہی اور شہادت کا ثبوت نہیں ہے، ایسی صورت میں شریعت ان دو زبردست دلیلوں کو کیسے نظر انداز کر سکتی ہے؟" ۲ے

صحابۂ کرام کا موقف

جس شخص نے امام ابن القیم کی کتاب الطرق الحکمیہ مطالعہ کی ہو، وہ یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہے کہ آپ عام مصلحت کو تسلیم کرتے تھے۔ اور اس مسئلہ میں آپ حنبلی علماء کے گروہ سے کبھی الگ نہیں ہوئے۔ آپ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے ان احکام کو بیان کرتے ہیں۔ جو عام مصلحت پر مبنی تھے مثلاً یہ کہ آپ نے نصر بن الحجاج کو مدینہ منورہ سے جلاوطن کر دیا تھا۔ کیونکہ عورتیں اس پر فریفتہ ہونے لگی تھیں۔ حضرت عمر فاروق رض نے یہ کام عوامی مصلحت کی بناء پر کیا اگرچہ اس کے بارے میں کوئی نص شرعی موجود نہ تھی۔ بلکہ آپ نے اس بات کی پروا نہیں کی کہ جلاوطنی کے حکم سے

۱ے اعلام الموقعین۔ ج ۳۔ ص ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ الطرق الحکمیہ ص ۱۲۔ ۱۳۔

۲ے اعلام الموقعین ج ۳۔ ص ۵۴۳۔ ۵۴۴۔

نصر بن الحجاج کو کیا نقصان پہونچتا ہے۔ کیونکہ عوام کی بھلائی آپ کے نزدیک خواص کے نقصان پر مقدم تھی ؎۱

اسی مصلحت عامہ کے پیش نظر آپ نے یہ حکم دیا تھا کہ جو کوئی مرد اپنی بیوی کو ایک وقت تین طلاقیں دے تو وہ لازماً تین طلاقیں ہی ہوں گی اس حکم میں مصلحت یہ تھی کہ لوگ بکثرت تین طلاقیں دینے لگے تھے۔ اس لئے آپ نے ان کے اس عمل کو روکنے کے لئے یہی طریقہ مصلحت کے مطابق سمجھا کہ یہ لازمی حکم دیا جائے کہ تین طلاقوں سے فی الواقع تین طلاقیں ہو جاتی ہیں۔ ورنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں نیز حضرت ابوبکر رضہ کے زمانہ میں اور حضرت عمر رضہ کے عہد خلافت کے دو سال تک یہ معمول تھا کہ تین طلاقوں کے الفاظ کہنے سے صرف ایک طلاق مراد لی جاتی تھی۔ مگر حضرت عمر رضہ نے مصلحتاً اس طریقہ کی مخالفت محض اس وجہ سے کی کہ اگر لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ بیک وقت تین طلاقوں کے الفاظ کہنے سے تین طلاقیں ہوتی ہیں تو وہ تین طلاقیں دینے سے رک جائیں گے ؎۲

قول فیصل طلاق کے بارے میں یہ وہ الفاظ ہیں جو امام ابن القیم نے تحریر کئے ہیں:۔ اس موقع پر یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ بیان کریں تاکہ اصل حقیقت واضح ہو سکے کہ آیا حضرت عمر رضہ نے جو کام کیا تھا کیا دراصل وہ اس عمل کے خلاف تھا جو عہد نبوی میں رائج تھا؟

امام ابن القیم نے اس معاملے میں اپنے قول کی بنیاد حضرت طاؤس کی روایت کو قرار دیا ہے کہ حضرت ابن عباس یہ فرماتے ہیں:۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں نیز حضرت ابوبکر رضہ کے زمانے میں اور حضرت عمر رضہ کے عہد خلافت کے پہلے دو سال میں یہ معمول تھا کہ تین طلاقوں کو ایک طلاق سمجھا جاتا تھا۔"

آخر کار حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے یہ فرمایا:۔ "لوگوں نے اس کام میں جلد بازی کرنی شروع کر دی ہے۔ جس میں انھیں صبر سے کام لینا چاہیئے تھا۔ کیا اچھا ہو کہ ہم ان پر یہ حکم نافذ کر دیں۔" لہٰذا آپ نے ان پر (طلاق کا مذکورہ بالا) یہ حکم نافذ کر دیا۔ ؎۳

اس روایت کا ظاہری مفہوم یہی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سنت رسول کی مخالفت کی مگر اصول یہ ہے کہ حضرت عمر رضہ کی رائے کے مقابلے میں سنت نبوی کو ترک نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے شوکانی ارشاد فرماتے ہیں:

"اگر یہ حمایت بزرگان سلف کی وجہ سے ہو تو اسلاف کا مسلک سنت نبوی کے مقابلے میں اس قدر کمتر و حقیر ہے کہ وہ سنت پر اثر انداز نہیں ہو سکتا اور اگر حضرت عمر بن الخطاب رضہ کی حمایت مقصود ہے

؎۱ و ؎۲ - الطرق الحکمیہ ص ۱۶ و ۱۷۔

؎۳ نیل الاوطار از شوکانی ۶/۱۵۳ و ۶/۱۵۸۔

تو بیچارے عمرؓ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کیا مقابلہ ہو سکتا ہے پھر کون سا مسلمان ایسا ہوگا جس کی عقل اور جس کا علم اس بات کو پسند کرے گا کہ وہ صحابی کے قول کو نبی مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول پر ترجیح دے؟

حضرت طاؤسؒ کی روایت طحاویؒ کی اس روایت کے مخالف ہے جس میں حضرت سعید بن جبیر۔ مجاہد۔ عطاء اور عمرو بن دینار حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کرتے ہیں۔ کہ آپ نے اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی عورت کو تین طلاقیں دی ہوں، یہ فرمایا کہ:

"وہ اپنے پروردگار کی نافرمانی کرتا ہے۔ ایسی صورت میں اس کی عورت اس سے جدا ہو جائے گی۔ اور وہ دوسرے شوہر کے بعد اس سے نکاح کر سکے گا"

قرطبی نے فرمایا ہے: "یہ روایت طاؤسؒ کی روایت کو کمزور کرتی ہے"

ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں: "طاؤس کی روایت وہم پر مبنی ہے اور غلط ہے۔ حجاز۔ شام۔ عراق اور مشرق و مغرب کے کسی اسلامی شہر کے عالم نے اس کو معتبر نہیں سمجھا" ۱؎

نیل الاوطار میں اس طرح مذکور ہے: "حضرت مجاہد یہ روایت کرتے ہیں کہ ایک دفعہ حضرت ابن عباسؓ سے ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا، جس نے اپنی بیوی کو سو طلاقیں دی تھیں۔ آپ نے اس شخص سے خطاب کرکے فرمایا:۔

"تم نے اپنے پروردگار کی نافرمانی کی۔ اور تم اپنی بیوی سے جدا ہو گئے۔ تم اللہ سے نہیں ڈرے ورنہ وہ تمہارے لئے کوئی راستہ نکالتا"

سعید بن جبیر روایت کرتے ہیں۔ "ایک شخص نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دیں تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا:۔ "تمہارے لئے تین طلاقیں کافی تھیں تم نو سو ستانوے (۹۹۷) طلاقیں چھوڑ دیتے"

سعید بن جبیر کی دوسری روایت ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ستاروں کی تعداد کے برابر طلاقیں دیں۔ آپ نے فرمایا: "اس نے سنت کے خلاف کام کیا اور اس کی بیوی اس پر حرام ہو گئی" ۲؎

یہ روایات طاؤسؒ کی روایت کے قطعی خلاف ہیں اور اسے کمزور کر دیتی ہیں جیسا کہ علامہ قرطبی نے ارشاد فرمایا ہے۔

۱؎ الجامع لاحکام القرآن ۳/۱۲۹

۲؎ نیل الاوطار از شوکانی ۶/۱۵۲ - ۱۵۳

قاضی ابوالولید کی تطبیق قاضی ابوالولید الباجی فرماتے ہیں کہ طاؤس کی روایت صحیح ہے۔ مگر انھوں نے اس کی توجیہ اس طرح کی ہے کہ اس سے طبیعت مطمئن ہو جاتی ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی مختلف روایات کا باہمی اختلاف دور ہو جاتا ہے، وہ فرماتے ہیں:۔

"وہ حدیث جس کی طرف وہ اشارہ کرتے ہیں حضرت طاؤس کی روایت سے مذکور ہے اس حدیث کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ لوگ پہلے ایک طلاق دیا کرتے تھے۔ اور جس طرح اب لوگ تین طلاقیں دیتے ہیں۔ وہ ایسی طلاقیں نہیں دیتے تھے، اس مفہوم کا ثبوت اس سے ملتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ فرمایا:۔

"لوگوں نے ایسے کام میں جلدی کی ہے جس میں انھیں دیر کرنی چاہیئے تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس بات کو پسند نہیں کیا کہ وہ طلاق دینے میں جلد بازی کریں بلکہ انھیں اس بارے میں تحمل سے کام لینا چاہیئے تھا۔ اگر ان لوگوں کی یہی حالت عہد نبوی میں ہوتی تو حضرت عمرؓ یہ بات نہ کہتے اور نہ ان کی جلد بازی پر نکتہ چینی کرتے۔ اس صحیح توجیہ کا ثبوت اس بات سے بھی ملتا ہے کہ مختلف روایات سے یہ ثابت ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے یہ فتویٰ دیا تھا۔ کہ جو بیک وقت تین طلاقیں دے گا تو اس سے تین طلاقیں ہی واقع ہوں گی[1]۔

خلاصۂ بحث مذکورۂ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے:۔

۱۔ صحابۂ کرام عہد نبویؐ میں صرف ایک طلاق دیتے تھے اور وہ قرآن کریم کے اس قول کی اتباع کرتے تھے کہ "طلاق دو مرتبہ ہوتی ہے"

۲۔ ان میں سے جو کوئی تین طلاقیں دیتا تھا تو اس کی بیوی اس سے جدا ہو جاتی تھی جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے فتویٰ دیا تھا۔

۳۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے جو طریقہ اختیار کیا وہ عہد نبویؐ کے طریقے کے عین مطابق تھا کیونکہ عہد نبویؐ میں بھی جو شخص تین یا اس سے زیادہ طلاقیں دیتا تھا، تو اس کی عورت اس سے الگ ہو جاتی تھی، جیسا کہ مذکورہ بالا روایات میں بیان کیا گیا ہے۔ لہٰذا حکم یکساں ہے دونوں حالتوں میں صرف اتنا فرق ہے کہ عہد نبویؐ میں تین طلاقیں دینے کا رواج کم تھا اور جو طلاق دیتا تھا۔ اس کے مطابق عمل ہوتا تھا۔ البتہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں اس کا رواج زیادہ ہو گیا تھا۔

اس لئے یہ سمجھنا غلط ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ کا فیصلہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے خلاف تھا اور صرف مصلحت عامہ کے لئے اس کو نافذ کیا گیا جیسا کہ امام ابن القیم بیان کرتے ہیں۔

---

[1] الجامع لاحکام القرآن از قرطبی۔

اُمّ ولد کی فروخت

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے عام مصلحت کے لئے یہ حکم بھی جاری کیا کہ آپ نے اُمّ ولد (بچے والی لونڈی) کی فروخت کرنے کی ممانعت فرما دی تھی اس میں یہ مصلحت مضمر تھی کہ غلامی کا خاتمہ کیا جائے۔ کیونکہ اُمّ ولد اس وقت آزاد ہو جاتی ہے جب باپ کے مرنے کے بعد بیٹا اس کا وارث بنتا ہے۔ اُمّ ولد کی فروخت کی ممانعت کا فتویٰ دینے میں آپ کے ساتھ دوسرے صحابی بھی شریک تھے۔ مگر عہد نبویؐ اور عہد صدّیقی میں اس کے خلاف عمل تھا اس وجہ سے ایک دفعہ حضرت علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ نے (اپنے عہد خلافت میں) انھیں فروخت کرنے کا ارادہ کیا تھا اور فرمایا تھا۔

"انھیں فروخت نہ کرنے کا حکم اس رائے پر مبنی تھا۔ جس پر میں حضرت عمرؓ کے ساتھ متفق تھا۔"

اس پر ان کے قاضی عبیدۃ السلمانی نے یہ عرض کیا۔ آپ کی اور حضرت عمرؓ کی متفقہ رائے ہیں آپ کی تنہا رائے سے بہتر معلوم ہوتی ہے۔ اس پر انھوں نے فرمایا:۔

"تم جیسا فیصلہ کرتے تھے وہی فیصلہ برقرار رکھو۔ کیونکہ میں اختلاف کو ناپسند کرتا ہوں"

ابن القیمؒ حضرت علیؓ کے اس قول کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:۔

اگر حضرت علیؓ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث ان کی فروخت کی حرمت پر ملتی تو وہ اپنی اور حضرت عمرؓ کی مشترکہ رائے پر اس کا اضافہ نہ فرماتے اور یہ نہ کہتے۔ "میری یہ رائے ہے کہ انھیں فروخت کر دیا جائے" ۱؎

دیگر اجتہادات

حضرت عمرؓ نے زکوٰۃ سے ان نومسلموں کے حصّے کو ساقط کر دیا تھا جن کی تالیف قلب (حوصلہ افزائی) کے لئے (عہد نبوی میں) ان کا جداگانہ حصّہ مخصوص تھا۔ حالانکہ قرآن کریم میں انھیں زکوٰۃ و صدقات کا حقدار شمار کیا ہے۔

حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں قرآن کریم کی قراءت میں صحابۂ کرام کے اختلاف کا اندیشہ رونما ہوا تو حضرت عثمانؓ نے ایک خاص قراءت کو مقرر فرما کر لوگوں کو اسی طریقے پر پڑھنے کا حکم دیا۔ ان کے بعد حضرت علیؓ نے بیدینوں کو آگ میں جلا دیا۔ یہ طریقہ کافروں کے قتل کرنے میں سنت نبویؐ کے خلاف تھا مگر حضرت علیؓ نے انھیں اس لئے جلا دیا کہ ان کا جرم بہت سخت تھا۔ اس وجہ سے آپ نے انھیں سخت سزا دی تاکہ دوسرے لوگوں کو عبرت ہو۔ اس واقعہ کے بارے میں آپ کا یہ شعر بھی مشہور ہے (اس کا ترجمہ یہ ہے)۔

"جب میں نے بہت بری بات دیکھی تو میں نے آگ روشن کی اور (اپنے غلام) قنبر کو بلایا" ۲؎

۱؎ و ۲؎ الطرق الحکمیہ ص ۱۷ ۔ ۱۸ و ص ۱۹۔

صحابہؓ کے اجتہادات کی توجیہ

ابن القیمؒ نے یہ واقعات اس طرح بیان کئے ہیں مگر ہمیں اس پر غور کرنا چاہیئے کہ حضرت عمرؓ اور دیگر صحابہؓ نے جو کام کئے تھے کیا وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کے خلاف تھے یا نہیں؟ سب سے پہلے ہم اُمّ ولد کے مسئلے پر غور کرتے ہیں۔ اُمّ ولد کی فروخت کے بارے میں متضاد احادیث منقول ہیں ہم یہاں انھیں پیش کرتے ہیں پھر ہم ان میں موافقت اور مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کریں گے۔

۱۔ حضرت ابوالزبیر کی روایت ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "ہم اپنی ام ولد لونڈیوں کو اس وقت فروخت کرتے تھے جبکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان موجود تھے۔ ہم اس کام کو بُرا نہیں سمجھتے تھے۔" امام احمدؒ اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے۔"

حضرت عطاءؒ کی روایت ہے کہ حضرت جابر فرماتے ہیں: "ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ کے زمانے میں اُمّ ولد لونڈیوں کو فروخت کرتے رہے۔ جب حضرت عمرؓ کی خلافت کا زمانہ آیا اور انھوں نے ہمیں اس کام سے منع کیا تو ہم نے ان کی فروخت بند کر دی۔" [1]

۲۔ خطاب بن صالح کی والدہ روایت کرتی ہیں: "مجھ سے سلامۃ بنت معقل نے یہ حدیث بیان کی۔ وہ فرماتی ہیں۔" میں خباب بن عمرو کی لونڈی تھی اور ان سے میرا ایک لڑکا تھا۔ ان کی بیوی نے کہا "اب تم اس کا قرضہ ادا کرنے کے سلسلے میں فروخت کی جاؤ گی۔ یہ سُن کر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور آپ سے اس بات کا ذکر کیا۔ آپ نے دریافت فرمایا: "خباب بن عمرو کی میراث کا وارث کون ہے؟" صحابہ نے کہا: "اس کا بھائی ابوالیسیر کعب بن عمرو وارث ہے۔" آپ نے انھیں بلوا کر فرمایا: "اُس لونڈی کو فروخت مت کرو۔ بلکہ اسے آزاد کر دو، جب تمہیں یہ معلوم ہو کہ میرے پاس کوئی غلام آیا ہے تو تم میرے پاس آنا۔ میں اس کے بدلے میں غلام دوں گا۔"

ان لوگوں نے ایسا ہی کیا۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہو گیا تو لوگ میرے بارے میں اختلاف کرنے لگے۔ ایک جماعت یہ کہتی تھی کہ "اُمّ ولد لونڈی ہوتی ہے اگر یہ بات نہ ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے بدلے میں تمہیں اور کوئی غلام نہ دیتے۔" دوسرے لوگوں نے یہ کہا: "یہ آزاد ہے اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آزاد کر دیا تھا۔" اس طرح میرے بارے میں یہ اختلاف رونما ہوا۔" [2]

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اُمّ ابراہیم (آپ کے صاحبزادے ابراہیم کی والدہ ماریہ قبطیہ) کا ذکر آیا تو آپ نے فرمایا: "ان کے لڑکے نے ان کو آزاد کرا دیا۔"

---

[1] و [2] نیل الاوطار از شوکانی - ۶/۱۰۳، ۱۰۴ و ۶/ ۱۰۲ -

حضرت ابن عباس کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا:۔

"جو شخص اپنی کنیز سے مجامعت کرے اور اس کے بچّہ پیدا ہوجائے تو وہ اس کے (مرنے کے) بعد آزاد ہے"۔[1]

یہ وہ متضاد احادیث ہیں جو اُمّ ولد کی فروخت کے بارے میں مذکور ہیں۔ حضرت جابرؓ کی دونوں حدیثوں سے یہ ثابت ہے کہ اُمّ ولد کی فروخت جائز ہے۔ حضرت سلامہ اور حضرت ابن عباس کی دونوں حدیثوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کی فروخت جائز نہیں ہے۔ میں ان احادیث کے تعارض اور تضاد کو دور کرنے کے لئے ہی یہ توجیہہ کرتا ہوں کہ اُمّ ولد کی فروخت عہد نبوی کے ابتدائی زمانے میں جائز تھی، بعد میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم نے ان کی ممانعت کردی لہٰذا وہ احادیث جو اس کو جائز قرار دیتی ہیں، ان کا پہلے مرحلے سے تعلّق ہے اور جو احادیث اس کی فروخت کی ممانعت کرتی ہیں ان کا تعلّق دوسرے مرحلے سے ہے۔ جبکہ شرعی قوانین آخری شکل اختیار کرچکے تھے۔ لہٰذا جب حضرت عمرؓ نے اُمّ ولد کی فروخت کو منع کیا تو آپ کا یہ حکم شریعت کے آخری فیصلے کے عین مطابق تھا۔ اس موقع پر معترض یہ اعتراض کرسکتا ہے کہ حضرت جابر کی حدیث سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ایسی کنیزوں کی خرید وفروخت عہد نبویؐ اور اس کے بعد حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں بھی جاری تھی۔

اس کا جواب یہ ہے:۔ "ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جابر کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم کی ممانعت کا علم نہیں ہوسکا۔ اس وجہ سے وہ یہ خیال کرتے رہے کہ ان کی فروخت جائز ہے تا آنکہ حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا۔

حضرت علیؓ کا مذکورہ بالا قول بھی قابل عمل نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مذکورہ بالا احادیث کے خلاف ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھیں بھی ممانعت کی اطلاع نہیں ہوسکی۔

تالیف قلب کی زکوٰۃ

نومسلموں کو تالیف قلب کے لئے قرآن کریم اور متعدد احادیث کی رو سے عطیات دئے جاتے تھے۔ ان میں سے ایک حضرت انسؓ کی روایت بھی ہے، وہ فرماتے ہیں:۔

"جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم سے اسلام کے نام پر کچھ طلب کیا جاتا تھا تو آپ یہ مطالبہ ضرور پورا کرتے تھے۔ اور انھیں ضرور دیتے تھے۔ آپ کے پاس ایک شخص نے آکر سوال کیا تو آپ نے اسے دو پہاڑوں کے درمیان صدقہ کی جو بہت سی بھیڑیں، بکریاں چر رہی تھیں، وہ سب دیدیں جب وہ اپنے قبیلہ میں گیا تو کہنے لگا: "اے قوم! تم مسلمان ہوجاؤ۔ کیونکہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلّم) اس شخص کی طرح عطیات دیتے ہیں جسے فقر وفاقہ کا کوئی اندیشہ نہ ہو"۔[2]

یہ واقعہ بھی مذکور ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرات ابوسفیان۔ عیینہ۔ اقرع اور عباس بن مرداس کو

---

[1] نیل الاوطار از شوکانی ۶/۱۰۴۔ [2] نیل الاوطار ۴/۱۷۶ وص ۱۷۷۔

یہ عطیات دینے بند کر دئے تھے لہٰذا حضرت عمرؓ پہلے خلیفہ نہیں تھے جنھوں نے تالیف قلوب کا حصہ بند کر دیا تھا۔ اِن حضرات نے یہ حصہ اس لئے بند کیا تھا کہ اسلام کا بول بالا ہو گیا تھا اور مسلمانوں کو اس مخصوص حصہ کی ضرورت باقی نہیں رہی تھی۔ حنفی علماء نے بھی اس طریقہ پر عمل کیا ہے۔

بیدینوں کو جلانا

امام ابن القیم نے یہ بیان کیا ہے کہ حضرت علیؓ نے زندیقوں (بیدینوں) کو جلادیا تھا۔ یہ واقعہ صحیح ہے۔ تاہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے لوگوں کو آگ میں جلانے سے منع فرمایا تھا۔ حضرت ابوہریرہ فرماتے ہیں:۔

"ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے ایک جنگی مہم میں بھیجا اور فرمایا:۔ "اگر فلاں دو شخص تمہیں مل جائیں تو تم ان دونوں کو نذر آتش کر دو" پھر جب ہم روانہ ہوئے تو آپ نے فرمایا۔ "میں نے تمہیں حکم دیا تھا کہ تم فلاں دو شخص کو نذر آتش کرو مگر آگ ایسی چیز ہے جس کا عذاب اللہ ہی دے گا۔ لہٰذا اگر تمہیں وہ دونوں ملیں تو تم ان کو قتل کر دینا"

حضرت عکرمہ نے یہ بیان کیا ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس چند زندیقوں کو لایا گیا۔ تو آپ نے انھیں جلادیا۔ حضرت ابن عباسؓ کو جب یہ اطلاع ملی، تو آپ فرمانے لگے۔ "اگر میں ہوتا تو میں انھیں نذر آتش نہ کرتا۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے اس سے منع کیا تھا اور فرمایا تھا۔ "اللہ کے عذاب میں لوگوں کو مبتلا نہ کرو"۔ میں ایسی صورت میں ان کو قتل کرتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے یہ فرمایا ہے:

"جو اپنے مذہب کو تبدیل کرے تو اسے قتل کر دو" [1]

حضرت عبداللہ بن شریک العامری اپنے والد کے واسطے سے یہ واقعہ مفصّل بیان کرتے ہیں۔ جس سے ان کے جلانے کا حقیقی سبب معلوم ہو جاتا ہے۔ اور ان کی جرم کی شدت کا اندازہ ہو جاتا ہے وہ فرماتے ہیں:

"حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو یہ اطلاع دی گئی۔ "مسجد کے دروازے کے قریب ایک ایسی جماعت ہے جو یہ دعویٰ کرتی ہے کہ آپ ان کے پروردگار ہیں۔" آپ نے ان کو بلوا بھیجا اور فرمایا "تم پر افسوس ہے تم کیا کہتے ہو؟ وہ بولے۔ "آپ ہمارے پروردگار ہیں اور خالق و رزاق بھی ہیں"

آپ نے فرمایا۔ کم بختو! میں بھی تمہارے جیسا بندہ ہوں، میں اسی طرح کھاتا ہوں جس طرح تم کھانا کھاتے ہو اور اسی طرح پانی پیتا ہوں جس طرح تم پانی پیتے ہو۔ اگر میں اللہ کی اطاعت کروں تو اگر وہ چاہے تو مجھے ثواب دے گا اور اگر میں اس کی نافرمانی کروں تو مجھے بھی یہ خوف لگا ہوا ہے کہ وہ مجھے عذاب میں مبتلا کرے۔ تم اللہ سے ڈرو اور اس کی طرف لوٹ جاؤ" مگر انھوں نے انکار کیا۔ جب دوسرا دن ہوا تو

---

[1] نیل الاوطار ۷/۲۶۲ - ۲۶۳ -

وہ پھر اس طرح کی باتیں کرنے لگے۔ اس وقت (آپ کے غلام) قنبر آپ کے پاس آکر کہنے لگے۔ "یہ لوگ پھر اسی طرح کی باتیں کر رہے ہیں۔"

حضرت علی نے فرمایا: "تم انھیں میرے پاس لاؤ۔" پھر آپ نے یہ حکم دیا کہ مسجد کے دروازے اور محل کے درمیان ان کے لئے گڑھا کھودا جائے۔ اس میں ایندھن ڈال کر آگ لگائی جائے۔ پھر آپ نے ان سے فرمایا۔ "میں تمہیں آگ میں پھینکتا ہوں۔ ورنہ تم (ان کرتوتوں سے) باز آؤ۔ جب انھوں نے (اسلام کی طرف) لوٹنے سے انکار کیا تو آپ نے انھیں آگ میں ڈال دیا جب نذرِ آتش ہو گئے تو آپ نے یہ شعر پڑھا۔ (ترجمہ)

"جب میں نے ناپسندیدہ بات ملاحظہ کی تو میں نے آگ جلائی اور قنبر کو بلایا۔"

یہ وہ واقعہ ہے جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، یا تو یہ واقعہ صحیح نہیں ہے اور اگر اسے حضرت علیؓ کا صحیح واقعہ تسلیم کیا جائے تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ چونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آگ کے عذاب سے منع کر دیا تھا۔ اس لئے حضرت علیؓ کے لئے یہ مناسب نہیں تھا کہ وہ انھیں نذرِ آتش کرتے۔ اس لئے بہتر یہی ہے کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ یہ راویوں کی من گھڑت کہانی ہے۔ اور قطعی طور پر بے بنیاد ہے۔

مصالح مرسلہ اور ابن القیمؒ

چونکہ حنبلی علماء اور صحابۂ کرام مصالح عامّہ کو اہمیت دیتے تھے اس لئے امام ابن القیمؒ بھی اسی راہ پر گامزن رہے۔ اور یہ اصول ان کی مجتہدانہ صلاحیتوں کی تخلیق و تکوین میں بڑی حد تک اثرانداز ہوتا رہا۔ آپ ان معاملات میں جہاں نص شرعی موجود نہیں ہوتی تھی، مصلحت کے اصول پر عمل پیرا تھے اور اسی عوامی مصلحت کے تقاضوں کا نتیجہ تھا کہ آپ لازمی طور پر نرخ مقرر کرنے کے قائل تھے۔ یعنی آپ یہ چاہتے تھے کہ جب ناگہانی حالات درپیش ہوں، تو بھاؤ اور نرخ کی اعلیٰ حد مقرر کی جائے۔ آپ نے بھاؤ مقرر کرنے کی دو صورتیں بیان کی ہیں۔ ایک صورت ظلم پر مبنی ہے اور دوسری صورت عدل و انصاف پر مبنی ہے۔

نرخ مقرر کرنا

آپ فرماتے ہیں: "نرخ مقرر کرنے کی ایک صورت وہ ہے جو ظالمانہ صورت ہے اور حرام ہے۔ دوسری صورت وہ ہے جو عدل و انصاف پر مبنی ہے۔ اور جائز ہے۔ اگر لوگوں کو ظلم و تشدّد کے ساتھ ناحق طور پر مجبور کیا جائے، کہ وہ کسی چیز کو ایسی قیمت پر فروخت کریں جس کے

وہ رضا مند نہ ہوں یا لوگوں کو ان کاموں سے روکا جائے جو اللہ نے ان کے لئے جائز کر رکھے ہوں، تو یہ طریقہ بالکل حرام ہے۔ لیکن اگر اس بارے میں عدل و انصاف سے کام لیا جائے مثلاً انھیں اس پر مجبور کیا جائے کہ وہ مناسب قیمت وصول کریں اور مناسب قیمت سے زائد گراں قیمت پر نہ فروخت کریں تو نہ صرف یہ جائز ہے۔ بلکہ واجب ہے۔ ظالمانہ قسم کی مثال وہ ہے جو حضرت انس اس طرح روایت کرتے ہیں:۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بھاؤ چڑھ گیا تو لوگ کہنے لگے "یا رسول اللہ! آپ ہمارے لئے بھاؤ مقرر کر دیجئے" آپ نے فرمایا:" اللہ ہی رزاق ہے وہی کبھی رزق کو سمیٹ لیتا ہے اور کبھی اسے کھول دیتا ہے۔ اور وہی صحیح نرخ مقرر کرنے والا ہے۔ اس لئے میں یہی چاہتا ہوں کہ جب میں اللہ سے ملاقات کروں تو کوئی میرے ایسے مظالم کا مطالبہ مجھ سے نہ کرے جو میں نے کسی کے مال یا جان پر ظلم کر کے کئے ہوں"۔

اس حدیث کو امام ابو داؤد نے روایت کیا ہے اور امام ترمذی نے بھی روایت کر کے اسے صحیح کہا ہے۔ یہ وہ صورت ہے جبکہ لوگ معمول کے مطابق اپنا سامان فروخت کر رہے ہوں اور ان کی طرف سے کوئی ظلم و تعدی نہ ہو، بلکہ چیز کی کمیابی کی وجہ سے یا آبادی کی کثرت کی وجہ سے بھاؤ چڑھ گیا ہو تو یہ صورت حال اللہ کی طرف سے ہے۔ ایسے موقع پر لوگوں کو اس بات پر مجبور کرنا کہ وہ مقررہ قیمت پر فروخت کریں ناحق کی زبردستی ہے۔

منصفانہ نرخ بھاؤ مقرر کرنے کی دوسری اور منصفانہ قسم یہ ہے کہ دوکاندار کوئی چیز فروخت کرنا بند کر دیں اور لوگوں کو اس کی اشد ضرورت ہو، مگر یہ دوکاندار مناسب قیمت سے زائد پر فروخت کرنے پر اصرار کریں، تو اس موقع پر حاکم کا فرض ہے کہ وہ ان سے چیزوں کو مناسب قیمت پر فروخت کرائے۔ ایسے موقعوں پر کنٹرول کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اسی وقت بھاؤ مقرر کرنا درحقیقت عدل و انصاف کرنا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے نہایت ضروری قرار دیا ہے۔ [1]

آپ کی رائے یہ ہے کہ معمولی حالات میں جبکہ لوگ گاہکوں پر ظلم کئے بغیر کاروبار کر رہے ہوں، بھاؤ اور قیمتیں مقرر کرنا ظالمانہ فعل ہے۔ اس وقت حاکموں کو بھاؤ تبدیل کرانے کے لئے لوگوں کے کاروبار میں مداخلت نہیں کرنی چاہئے، جب تک کہ وہ بھاؤ خود نہ بدلیں۔ بعض اوقات ناگہانی حالات کی بنا پر بھاؤ بہت چڑھ جاتے ہیں۔ مثلاً کسی چیز کی کمیابی ہو یا کسی خاص جنس کا مطالبہ کثرت سے ہو جائے تو لعین دین کے قانون کے مطابق ایسے موقع پر گرانی پیدا ہو ہی جاتی ہے۔

---

[1] الطرق الحکمیہ ص ۲۲۳ - ۲۲۴۔

لیکن اگر کاروباری حضرات اس بات پر اصرار کریں کہ وہ عام قیمت سے زائد پر اپنا سامان فروخت کریں گے تو اس موقع پر بھاؤ مقرر کرنے کے لئے حکام کو مداخلت کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے اور وہ ایسے اقدامات عمل میں لاتے ہیں۔ جن سے قیمتوں کے کنٹرول کا قانون صحیح طور پر نافذ ہو سکے۔ ان کا اقدام عوام کی مصلحت پر مبنی ہوتا ہے۔

جبری کام

اس مصلحت عامّہ کے اصول کو مدّ نظر رکھتے ہوئے آپ نے اسے جائز قرار دیا ہے کہ ان ضروری کاموں کے کاریگروں کو جن کی ضرورت عوام النّاس کو ہر وقت ہوتی ہو۔ اس بات پر مجبور کیا جائے کہ وہ عوام کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے اپنے کام میں لگے رہیں۔ اس کے بدلے میں انھیں مناسب اُجرت دی جائے خواہ یہ کاریگر کسان ہوں یا صنعت کار، کپڑا بننے والے ہوں، یا معمار ہوں اس میں سب برابر ہیں۔ ۱؎

آپ کی یہ رائے عہد حاضر میں مزدوروں اور کارخانہ داروں کے باہمی تعلقات کو منظم کرنے میں بہت قدر و قیمت رکھتی ہے، کیونکہ موجودہ دور میں مزدوروں اور سرمایہ داروں کے باہمی جھگڑے بہت بڑھ گئے ہیں۔ مزدوروں نے بھی اپنی یونین اور انجمنیں قائم کر رکھی ہیں۔ جو ان کے حقوق کی حفاظت کرتی ہیں اس لئے قانون دانوں کا یہ فرض ہے کہ جب وہ مزدوروں اور کارخانہ داروں کے تعلّقات کی حد بندی کریں، تو وہ اس رائے کو پیشِ نظر رکھیں۔

جب ہمیں یہ معلوم ہو جائے کہ درحقیقت ان صنعتوں کے مالک کارخانہ دار نہیں ہیں، بلکہ پوری قوم ان کی مالک ہے۔ کیونکہ ان کی محنت سے قوم ہی فائدہ اُٹھاتی رہتی ہے۔ اور زندگی کے مختلف شعبوں میں اس سے مستفید ہوتی ہے تو اس وقت یہ حقیقت بھی واضح ہو جائے گی کہ مزدوروں کو کام کرنے پر کیوں مجبور کیا جاتا ہے اور ہڑتالیں کرنے سے انھیں کیوں روکا جاتا ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح ملک کا تمام نظام درہم برہم ہوتا ہے۔

دیگر قومی مسائل

علامہ ابن القیم نے عوام کے مفاد کے پیشِ نظر دیگر قومی مسائل پر بھی بحث کی ہے مثلاً آپ نے ناگہانی حالات میں دوسرے کے مکان میں رہنے یا آٹا پیسنے کے لئے دوسرے کی چکّی استعمال کرنے، یا پانی نکالنے کے لئے دوسرے کے ڈول کو استعمال کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ اس قسم کے دیگر قومی مسائل بھی رونما ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ آپ فرماتے ہیں:

"اگر لوگوں کو رہنے کے لئے کوئی مکان نہ ملے یا سردی سے بچنے کے لئے انھیں گرم کپڑوں کی ضرورت ہو، یا آٹا پیسنے کے لئے چکّی کی ضرورت ہو یا پانی نکالنے کے لئے ڈول کی ضرورت ہو یا دیگر

۱؎ الطرق الحکمیہ ص ۲۲۶ - ۲۳۲۔

معاشی ضروریات کے وہ محتاج ہوں، تو اس شخص کے لئے جن کے پاس یہ چیزیں موجود ہوں، یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے ساتھی کو انھیں استعمال کرنے کی اجازت دے اور اپنے مکان میں رہنے کے لئے انھیں جگہ دینا بھی اس کے لئے لازمی ہوگا۔" ؎۱

ابن القیمؒ اور ذرائع

اس موضوع کے مطابق سب سے پہلے امام احمدؒ بن حنبل کا مسلک پیش کیا جائے گا۔ اس کے بعد امام ابن تیمیہ کے خیالات ذرائع کے موضوع پر واضح کئے جائیں گے۔ آخر میں ذرائع پر امام ابن القیمؒ کے خیالات کی ترجمانی کی جائے گی اور ذرائع کی اقسام بیان کی جائیں گی۔

امام احمد اور ذرائع

امام احمدؒ بن حنبل اس اصول کے قائل ہیں کہ برائی کے ذرائع مسدود کر دئے جائیں۔ اسے سدّ ذرائع کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اسی اصول کی بناء پر آپ نے فتنہ و فساد کے موقع پر ہتھیاروں کی فروخت کو حرام کیا ہے۔

کیونکہ یہ بغاوت اور نافرمانی کا ذریعہ ہے اس طرح ہر وہ بیع، اجارہ معاوضہ اور ہر وہ کاروبار جس سے اللہ کی نافرمانی میں مدد ملے حرام ہے مثلاً کافروں، باغیوں اور ڈاکوؤں کو ہتھیار فروخت کرنا منع ہے۔ اسی طرح ایسے شخص کے ہاتھ غلام کو فروخت کرنا ممنوع ہے جو اس کے ساتھ بدکاری کرے یا اس سے اُجرت پر بدکاری کرائے، اس طرح گناہ اور بدکاری کے لئے گھر یا دوکان کو کرایہ پر دینا بھی ناجائز ہے، نیز شراب فروش کے لئے انگور نچوڑنا ناجائز ہے۔ ؎۲

ذرائع کے اصول کی وضاحت کرتے ہوئے امام احمدؒ بن حنبل رقمطراز ہیں:

"اگر ایک شخص کسی محتاج کو کھانا دینے سے انکار کرے اور وہ بھوک سے مر جائے تو اس شخص پر اس کی دیت ادا کرنا واجب ہے۔ کیونکہ وہ اس محتاج کی موت کا ذریعہ اس طرح بنا کہ اس نے اسے کھانا دینے سے انکار کر دیا تھا۔"

امام احمدؒ بن حنبل ایسے شخص سے سودا خریدنے کو مکروہ سمجھتے ہیں، جو اپنے پڑوسی سے مقابلہ کرنے کے لئے سامان ارزاں کر دے کیونکہ ایسے شخص سے سودا خریدنے سے اس کی حوصلہ افزائی ہوگی اور وہ اپنے نرخ کو سستا کر دے گا، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگ اس کے ہمسایہ دوکاندار سے سودا خریدنا بند کر دیں گے۔ جس کا

؎۱ الطرق الحکمیہ۔ ص ۲۳۹۔ ؎۲ اعلام الموقعین ج ۳ ۔ ص ۱۳۵۔

آخری نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ ذخیرہ اندوزی کرے گا اور مقابلہ ختم ہو جائے گا اس کے بعد وہ من مانے بھاؤ مقرر کرے گا۔

امام موصوف نے اس بات سے بھی منع فرمایا ہے کہ بازار میں سامان تجارت آنے سے پیشتر سودابازی کی جائے اس طرح عوام الناس کے لئے بھاؤ چڑھ جائیں گے اور فروخت کرنے والوں کو خسارہ ہوگا کیونکہ وہ بھاؤ سے ناواقف ہوں گے اس طرح کا نقصان پہونچانا شریعت میں ممنوع ہے۔ [1]

یہ آخری مثال مصالح مرسلہ سے تعلق نہیں رکھتی ہے۔ کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیوپاری سواروں سے ملاقات کرنے سے منع فرمایا ہے (اس لئے یہ مسئلہ سنّت نبوی سے ثابت ہے۔ اور نص شرعی کے مطابق ہے) چونکہ امام ابن القیمؒ کے ذہن سے یہ حدیث نکل گئی تھی، اس لئے انھوں نے اسے بھی امام احمدؒ کے ان مسائل میں شامل کیا ہے۔ جو مصالح مرسلہ پر مبنی ہیں اور اس پر کوئی رائے زنی نہیں کی ہے۔

ابن تیمیہ اور ذرائع

علامہ ابن تیمیہ نے بھی ذرائع کے اصول کو تسلیم کیا ہے۔ اور اپنے فتووں میں اس کی حمایت کی ہے۔ انھوں نے اس اصول کے بارے میں سطحی گفتگو نہیں کی ہے۔ بلکہ اسے تین قسموں میں تقسیم کیا ہے۔

۱۔ ایک قسم وہ ہے جس کے ذریعے حرام کاری کی تکمیل کی جائے جیسے کسی کو کوئی چیز فروخت کی جائے اور اس کے ساتھ ساتھ قرضہ بھی دیا جائے، یہ سود خوری کی پوشیدہ شکل ہے مثلاً ایک بیوپاری اپنے گاہک کو ایک ہزار روپیہ قرض دے اور اس کے ہاتھ وہ سامان جس کی قیمت آٹھ سو روپے ہو۔ ایک ہزار میں فروخت کردے اس طرح قرضہ اور بیع دونوں نے مل کر سود خوری کی شکل پیدا کردی ہے۔ اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے ایک ہزار آٹھ سو روپے دے کر اس کے بدلے میں دو ہزار روپے وصول کئے ہیں۔

یہی حکم اس وقت ہوگا جبکہ بیوپاری اپنے گاہک سے کوئی سامان کم قیمت پر یا زیادہ قیمت پر خریدے کیونکہ اس صورت میں بھی سود خوری کا اندیشہ ہے۔

۲۔ ذریعہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ بذات خود حرام کام کا ذریعہ نہ ہو مثلاً کوئی شخص جھوٹے دیوتاؤں کو برا بھلا کہے جس کا نتیجہ یہ ہو کہ کفار اللہ کو برا بھلا کہنے لگ جائیں یا کوئی دوسرے کے والد کو برا کہے اور وہ اس کے والد کو گالی دے۔

۳۔ ذریعہ دراصل جائز ہو مگر اس کے ذریعے کسی ضروری حکم کو ساقط کرنے کی کوشش کی جائے مثلاً زکوٰۃ سے

---

[1] ابن حنبل از ابوزہرہ ص ۳۱۸ - ۳۲۱ -

بچنے کے لئے کوئی شخص مال نصاب کو سال سے پہلے فروخت کردے یا حق شفعہ سے بچنے کے لئے قیمت کو بڑھا دیا جائے اس قسم میں ہر وہ چیز شامل ہے جس کے ذریعے کوئی حق تلفی کی جائے۔"[۱]

امام موصوف نے سد ذرائع کی حمایت میں بہت دلائل بیان کئے ہیں جن کی تعداد ننانوے تک پہنچتی ہے۔ میں ان میں سے چند دلائل کے بیان کرنے پر اکتفا کروں گا۔

۱۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"تم ان (دیوتاؤں) کو گالی نہ دو۔ جنھیں وہ (کفار) اللہ کو چھوڑ کر پکارتے ہیں۔ ورنہ وہ ناواقفیت کی وجہ سے خدا کو ناحق گالی دیں گے۔"

اس آیت میں مشرکوں کے دیوتاؤں کو گالیاں دینے سے منع فرمایا ہے کیونکہ یہ اللہ کو گالی دینے کا ذریعہ بنتا ہے۔ اس لئے یہ مصلحت اس مصلحت پر غالب ہے کہ ہم ان کے دیوتاؤں کو برا بھلا کہیں۔

۲۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے کہ پھوپی بھتیجی یا خالہ بھانجی دونوں کو ایک ہی شخص کے نکاح میں جمع نہ کیا جائے اس کے بعد آپ نے اس کا سبب یہ بیان کیا ہے۔ "اگر تم انھیں جمع کروگے تو تم رشتہ داری کے تعلقات کو قطع کردوگے۔" اس سے یہ معلوم ہوا کہ چونکہ انھیں ایک ہی نکاح میں جمع کرنا دونوں بیویوں کے باہمی بغض وعداوت کا ذریعہ بنتا ہے اور ان کے باہمی تعلقات کو قطع کرتا ہے اس لئے آپ نے اس ذریعے کا انسداد کیا۔ یہ ذریعہ اتنا اہم ہے کہ اگر ایک عورت اس اجتماع پر راضی بھی ہوجائے تو اس صورت میں بھی اس کی خواہش پوری نہیں کی جاسکے گی کیونکہ نسوانی فطرت کا تقاضا یہی ہے کہ وہ زوجیت میں دوسرے کی شرکت کو پسند نہیں کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ محترمہ اُمّ حبیبہ نے آپ سے یہ خواہش ظاہر کی کہ آپ ان کی ہمشیرہ درہ سے نکاح کرلیں تو آپ نے ان کی یہ بات نہیں مانی۔

۳۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور قرضہ دونوں معاملوں کو ایک ساتھ انجام دینے سے منع فرمایا ہے۔ کیونکہ یہ معاملہ اس بات کا ذریعہ بن سکتا ہے کہ وہ مثلاً کوئی سامان جس کی قیمت آٹھ سَو روپے ہو۔ فروخت کرے، اور اس گاہک کو ایک ہزار روپیہ قرض دے اور پھر ان دونوں چیزوں کے بدلے میں دو ہزار روپے وصول کرے، اس طرح یہ معاملہ سود خوری کا سبب ہوجائے گا۔

۴۔ سنت نبوی نے قاتل کو میراث سے محروم کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اسے وارث بنایا جاتا تو جلد میراث حاصل کرنے کی خاطر ورثاء اپنے مورث کو قتل کردیتے۔

---

[۱] فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۳۔ ص ۱۳۹۔

اس کے بعد مزید دلائل پیش کئے گئے ہیں۔ آخر میں امام موصوف فرماتے ہیں:۔

"سدّ ذرائع کی بحث بہت طویل ہے اس کی پوری تفصیل بیان نہیں کی جاسکتی ہے۔ ہم نے اس اصول کے صرف وہی دلائل بیان کئے ہیں جن پر تمام علماء کا اتفاق ہے یا ان کے بارے میں نص شرعی موجود ہے۔ یا وہ دلائل ہیں جو اسلام کے ابتدائی زمانے میں مشہور تھے"۔ [1]

ابن القیمؒ اور ذرائع

امام ابن القیمؒ نے بھی سدّ ذرائع کے اصول کو معتبر سمجھا ہے۔ اور انھوں نے بھی اسے وہی اہمیت دی جو امام احمد بن حنبل اور آپ کے استاد ابن تیمیہ نے دی تھی بلکہ اس معاملے میں آپ ان سے ایک قدم آگے تھے آپ اسے شرعی احکام کا چوتھائی حصہ سمجھتے تھے اور فرماتے تھے:

"سدّ ذرائع کا باب شرعی ذمہ داریوں کا ایک چوتھائی حصہ ہے کیونکہ شریعت کی دو ۲ قسمیں ہیں۔ امر و نہی۔ پھر امر کی دو ۲ قسمیں ہیں: (۱) وہ احکام جو مقصود بالذّات ہوں (۲) وہ احکام جو کسی مقصد کا ذریعہ ہوں نہی کی بھی دو ۲ قسمیں ہیں: (۱) وہ ممنوع شے جو بذات خود بری ہو (۲) وہ جو فساد اور برائی کا ذریعہ ہو۔ لہٰذا حرام کاموں کے ذرائع کا انسداد شریعت کا چوتھائی حصہ ہے"۔ [2]

آپ جس طرح برے کاموں کے ذرائع انسداد کو اہم سمجھتے تھے۔ اسی طرح ان ذرائع کو بھی بڑی اہمیت دیتے تھے۔ جو مقصد کا وسیلہ بن سکیں کیونکہ مقصد کا وسیلہ بھی مقصد ہی میں شامل ہوتا ہے۔ اور برائی کا وسیلہ بھی حرام ہوتا ہے۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں کہ حکمت و تدبّر کا تقاضا یہی ہے اور اسی پر ہمارے حکّام عمل پیرا ہیں لہٰذا اسلامی شریعت جو حکمت اور عدل و انصاف پر مبنی ہے کیوں نہ اس راہ پر گامزن ہو۔ آپ فرماتے ہیں:۔

"چونکہ مقاصد تک پہنچنے کے لئے خاص اسباب اور مخصوص طریقے مقرّر ہوتے ہیں۔ لہٰذا وہ اسباب اور طریقے مقصد کے تابع ہوتے ہیں۔ اور اس ہیں شامل ہیں۔ اسی طرح حرام کاموں اور گناہوں کے ذرائع مکروہ اور حرام ہونے میں وہی درجہ رکھتے ہیں جس درجہ کے ان کے مقاصد ہوتے ہیں۔ یوں یہ ذرائع بھی ہر طرح کے مقاصد کے ماتحت رہتے ہیں۔ اور ان کا لازمی حصّہ ہیں، صرف یہ فرق ہے کہ مقصد کو مقصد کی حیثیت حاصل ہے۔ اور ذرائع کی حیثیت محض ذرائع کی ہے۔ لہٰذا اگر اللہ تعالیٰ کسی کام کو حرام کرے اور حرام کام تک پہنچنے کے خاص طریقے اور ذرائع ہوں تو وہ انھیں بھی حرام کہتا ہے۔ اور لوگوں کو ایسی راہ پر چلنے سے روکتا ہے۔ تاکہ کوئی شخص حرام کام کا ارتکاب نہ کرنے پائے۔ اور اس کی حرمت برقرار رہے۔ بلکہ کوئی اس کے پاس بھی پھٹکنے نہ پائے۔ اگر وہ برائی کے ذرائع اور وسائل کو جائز رکھتا تو اس کی پابندیاں ٹوٹ جاتیں اور طبائع برائی کی طرف ہر وقت آمادہ رہتیں مگر یہ بات حکمت خداوندی کے منشاء کے خلاف ہے۔

---

[1] فتاوی ابن تیمیہ ج ۳ ۔ ص ۱۴۵۔

[2] اعلام الموقعین ۱۳۵/۳ ۔ ۱۸۶۔

دُنیا کے بادشاہوں کی سیاست بھی اس بات کی متقاضی ہے کیونکہ اگر کوئی بادشاہ اپنی فوج یا رعایا کو یا اپنے گھر والوں کو کسی بات سے منع کرے مگر اس کے اسباب و ذرائع اور اس کی راہیں کھلی رکھے تو اس کا یہ طریقہ پہلے طریقے کے متضاد ہوگا اور اس کی رعایا اور اس کی فوج اس کے مقصد اور منشا کے خلاف کام کرے گی۔

اطبا کا قاعدہ بھی یہی ہے کہ جب وہ کسی بیماری کا قلع قمع کرنا چاہتے ہوں تو وہ بیمار کو ایسے طریقوں اور ذریعوں سے بھی منع کرتے ہیں۔ جو بیماری تک پہنچنے والے ہوں ورنہ ان کی تمام اصلاحی تدبیریں بیکار ثابت ہو جائیں۔

ایسی صورت میں آپ اس کامل شریعت کے بارے میں کیا خیال کرتے ہیں۔ جو حکمت و تدبیر، مصلحت اندیشی اور کامل نظام میں اعلیٰ درجے کی ہو، حقیقت یہ ہے کہ جو کوئی شریعت کے اندرونی اور بیرونی ماخذوں پر اچھی طرح غور و فکر کرے تو اسے معلوم ہو جائے گا کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے بُرائیوں کے تمام ذرائع کا سدّباب کیا ہے اور انھیں بھی حرام قرار دیا ہے۔" [1]

ذرائع کے اقسام

آگے چل کر آپ نے ذرائع کی وضاحت کی ہے اور ان کی مختلف قسمیں بیان کی ہیں۔ تاکہ حرام و حلال ذرائع کا پتہ چل سکے جو ذرائع ممنوع ہیں، انھیں آپ نے دلائل سے ممنوع ثابت کیا ہے لہٰذا بہتر یہ ہے کہ ہم ان قسموں کا ذکر کریں اور ان کی مثالیں بھی بیان کریں تاکہ شک و شبہ جاتا رہے۔

آپ کے نزدیک ذرائع کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ وہ ذریعہ جو برائی کی طرف لے جائے مثلاً ایسی چیز پی جائے جس سے نشہ پیدا ہو یا کسی کو بُرا کہا جائے جس کا نتیجہ تہمت ہو یا کوئی زنا کرے جس کا نتیجہ نطفوں کا اختلاط ہو اور خاندان و نسب میں بگاڑ پیدا ہو۔ یہ وہ قسم ہے جسے شریعت نے حسب درجہ حرام یا مکروہ قرار دیا ہے۔

۲۔ وہ ذریعہ جو بذات خود جائز ہو مگر وہ برائی کا ذریعہ بنے، مثلاً کوئی شخص نکاح کرے مگر اس کا مقصد تحلیل (حلالہ) ہو یعنی وہ اس عورت کو سابق شوہر کے لئے حلال کرنے کی تدبیر کرے۔ یا کوئی بظاہر خرید و فروخت کرے مگر اس کا مقصد سود خوری ہو یا خلع اختیار کرے مگر اس کا مقصد قسم توڑنا ہو جیسا کہ گذشتہ صفحات میں بیان کیا جا چکا ہے۔

۳۔ وہ ذریعہ جو بذات خود جائز اور مباح ہو اور اس کے ذریعے کسی برائی کا قصد بھی نہ کیا جائے۔ مگر وہ بالعموم بُرے نتائج پیدا کرتا ہو، اور اس کی بُرائی اچھائی پر غالب ہو۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ممنوعہ اوقات میں نماز پڑھی جائے۔ نماز پڑھنے میں کوئی بُرائی نہیں ہے مگر ایسے اوقات میں نماز پڑھنے کا مطلب یہ سمجھا جاتا ہے کہ نمازی کے نزدیک اس نماز پڑھنے کا مقصد خدا کی رضامندی نہیں ہے۔ بلکہ اس کا مقصد آفتاب پرستی ہے جیسا کہ مشرک کیا کرتے تھے۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ - ص ۱۲۱ - ۱۴۰ -

اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ مشرکوں کے دیوتاؤں کو گالیاں دی جائیں۔ یہ کام بذاتِ خود جائز ہے اس میں کسی بُرائی کا احتمال بھی نہیں ہے۔ مگر اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مشرکین اللہ کو بُرا بھلا کہنے لگتے ہیں۔ یہ بُرائی ایسی ہے جو مسلمان کی اس بھلائی پر غالب آجاتی ہے، کہ وہ ان کے دیوتاؤں کو بُرا کہیں۔

اس قسم کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ بیوہ عورت اپنی عدّت کے زمانے میں زیب و زینت کرے یہ کام بذاتِ خود جائز ہے اور اس میں کوئی بدنیتی نہیں ہے مگر اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مردوں کی نظریں اس کی طرف اُٹھتی ہیں اور ان کے دل اُس کی طرف کھنچنے لگتے ہیں۔ پھر وہ اس کے پاس شادی کا پیغام لاتے ہیں ایسے موقع پر وہ جھوٹ بول کر اپنے حمل کو چھپانے کی کوشش کرتی ہے تاکہ اپنے خواستگار سے نکاح کر سکے۔

۴۔ وہ ذریعہ جو بذاتِ خود جائز ہو، مگر کبھی کبھی اس میں بُرائی کا احتمال ہو، تاہم اس کی مصلحت اس کی بُرائی پر غالب ہو۔ جیسے منگیتر کو دیکھنا یا ظالم بادشاہ کے سامنے کلمۂ حق کہنا۔

یہ چوتھی قسم شریعت نے حسبِ موقع ومنشا جائز۔ مستحب بلکہ واجب بھی قرار دی ہے۔ البتہ دوسری اور تیسری قسم کو شریعت نے منع کیا ہے۔ اس کے دلائل بہت ہیں۔ لہٰذا امام موصوف نے ان کی ممانعت پر بہت سے دلائل پیش کئے ہیں۔ اور انھیں ننانوے 99 دلائل تک پہنچا دیا ہے۔ ان میں سے چند دلائل کا ذکر کیا جاتا ہے۔ علّامہ ابن تیمیہ کے دلائل اس کے علاوہ ہیں۔ کیونکہ امام ابن القیمؒ نے پہلے وہ دلائل بیان کئے ہیں جو ابن تیمیہ نے سدِّ ذرائع کی حمایت میں ذکر کئے تھے۔ اس کے بعد آپ نے اپنے مخصوص دلائل پیش کئے ہیں۔ کثرتِ دلائل آپ کی وہ خصوصیت ہے۔ جو آپ کی تصانیف میں کارفرما رہی کیونکہ اس طرح آپ کورانہ تقلید سے جنگ کرنا چاہتے تھے۔ اور اپنے مقاصد اور ان کے طریقۂ کار میں ہم آہنگی پیدا کرتے تھے لہٰذا کورانہ تقلید کو نظر انداز کرتے ہوئے آپ زیادہ سے زیادہ عقلی اور نقلی دلائل پیش کرتے ہیں۔ جو آپ کی وسعتِ معلومات اور دل و دماغ کی صلاحیتوں کا زبردست ثبوت ہیں۔

جو دلائل آپ نے پیش کئے ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "اے ایمان والو! چاہیئے کہ تمہارے مملوکہ (غلام) اور تمہارے وہ بچّے جو بالغ نہ ہوئے ہوں تم سے (دن رات میں) تین مرتبہ اجازت طلب کریں۔"

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے غلاموں اور نابالغ لڑکوں کو حکم دیا ہے کہ وہ ان سے ان تین اوقات میں (صبح۔ دوپہر اور رات کو) اجازت طلب کریں۔ یہ حکم اس لئے دیا گیا ہے تاکہ وہ اجازت لئے بغیر اچانک اندر آرام کرنے کے وقت یا سوتے ہوئے یا بیداری کی حالت میں انھیں برہنہ نہ دیکھ لیں۔ یہ اوقات اس لئے مخصوص کئے گئے ہیں کہ ان اوقات میں بلا اجازت آنے سے اس بُرائی کا احتمال غالب ہے۔ دوسرے اوقات میں اس بُرائی کا شاذ ونادر ہی امکان ہے۔

۲۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے کہ کوئی شخص اپنے بھائی کے پیغام پر پیغام نکاح نہ دے اس کے سودے پر سودا نہ کرے یا اس کی بیع و فروخت پر بیع نہ کرے۔ آپ نے انھیں ان باتوں سے محض اس بنا پر روکا ہے کہ یہ طریقہ آپس میں بغض و عداوت پیدا کرتا ہے۔ اسی پر قیاس کرکے اس بات سے بھی منع کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو اُجرت پر رکھے، تو دوسرا اس شخص کو اُجرت پر رکھنے کی کوشش نہ کرے۔ اسی طرح دوسرے کے منصب یا عہدے کی درخواست پر درخواست نہ دے، کیونکہ یہ طریقہ بھی دو شخصوں میں بغض و عداوت کا ذریعہ بن سکتا ہے۔

۳۔ شریعت نے عورت کو اس بات سے منع کیا ہے کہ وہ خوشبو لگا کر مسجد کی طرف جائے۔ کیونکہ اس طرح مرد اس کی طرف مائل ہوں گے لہٰذا اسے یہ حکم دیا گیا کہ وہ خوشبو نہ لگائے اور مردوں کے پیچھے کھڑی ہوا کرے اور اگر امام نماز میں کوئی غلطی کرے تو (مردوں کی طرح) سُبحان اللہ نہ کہے بلکہ ایسے موقع پر اپنی ہتھیلی کو دوسری ہتھیلی کی لپشت پر مارے۔ یہ سب احکام اس لئے نافذ کئے گئے کہ بُرائی اور فتنہ وفساد کے ذرائع کا سدّباب ہوسکے۔

۴۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کو منع کیا ہے کہ وہ محرم کے بغیر سفر نہ کرے یہ بھی بُرائی کے ذریعے کا سدّباب ہے کیونکہ اگر وہ محرم کے بغیر سفر کرے گی، تو مرد اس کی طرف زیادہ مائل ہوں گے۔

بہرحال جو دلائل آپ نے بیان کئے ہیں ان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شارع علیہ السّلام نے ذرائع کو معتبر سمجھا ہے۔ اور اگر کوئی چیز بُرائی کا ذریعہ بنے تو اس سے بھی آپ نے منع فرمایا ہے۔ اور اگر کوئی چیز نیکی کا ذریعہ ہو، تو اس کا حکم دیا ہے۔

ان تمام دلائل سے امام ابن القیمؒ۔ امام احمدؒ۔ امام ابن تیمیہؒ اور دیگر حنبلی علماء کے اس مسلک کی تائید ہوتی ہے جو انھوں نے سدّ ذرائع کے بارے میں اختیار کیا ہے۔ [1]

ابن القیمؒ اور عُرف

اس بیان میں یہ بیان کیا جائے گا کہ امام ابن القیمؒ نے عُرف (مقامی رسم و رواج) کو کہاں تک معتبر سمجھا ہے اور بدلتے ہوئے رسم و رواج کے بارے میں امام شافعیؒ کی کیا رائے ہے پھر یہ واضح کیا جائے گا کہ عُرفی اجازت لفظی اجازت کے برابر ہے۔ آخر میں یہ بتایا جائے گا کہ ابن القیمؒ کے نزدیک دعووں اور مقدمات میں عُرف کی کیا اہمیت ہے؟

---

[1] اعلام الموقعین۔ ج ۳۔ ص ۱۱۹ تا ۱۳۶۔

عرف کی اہمیت

آپ نے عرف کو معتبر اصول قرار دیا ہے اور بہت سے مقامات پر اسے الفاظ کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ مثلاً آپ نے معاملات میں شہر کے سکّے اور نقدی کو معتبر سمجھا ہے خواہ الفاظ میں اس کا ذکر نہ کیا جائے۔

مثلاً اگر کسی کی بکری ہلاک ہو رہی ہو اور دوسرا شخص اس کے مال کو بچانے کی خاطر اس کی بکری کو ذبح کر دے تو آپ نے اس کے اس فعل کو جائز کہا ہے۔ کیونکہ عرف عام اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ ایسے موقع پر دوسرے کے مال میں تصرّف کیا جائے آپ نے اس مسئلہ کے مخالف پر جمود کا الزام لگایا ہے۔ جو یہ کہتا ہے کہ "یہ اجازت کے بغیر دوسرے کے مال میں بیجا تصرّف ہے"۔

ایسے شخص پر نکتہ چینی کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں:۔

"اس کوڑ مغز کو یہ معلوم نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے غیر کی ملکیت میں تصرّف کرنے کو اس لئے ناجائز کہا ہے کہ اس طرح اسے نقصان پہونچے گا۔ لیکن یہاں اگر تصرّف نہ کیا جاتا تو خود اس کے مالک کو نقصان پہونچتا۔[۱] خود رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اپنے مال میں اجازت کے بغیر تصرّف کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ جس کا ثبوت یہ ہے کہ آپ نے حضرت عروہ بن الجعد البارقی کو بکری خریدنے کے لئے ایک دینار دیا، انھوں نے ایک دینار کے بدلے دو بکریاں خریدیں اور ایک بکری کو ایک دینار میں فروخت کر دیا پھر وہ ایک دینار اور بکری لے کر آپ کے پاس واپس آگئے۔ اسی طرح حضرت عروہ نے آپ کی لفظی اجازت کے بغیر آپ کے مال کو فروخت کیا اور دوسرے کو اس کا قبضہ دلایا اور یہ سب کام آپ کی عرفی اجازت کے بھروسے پر ہوا"۔[۲]

آپ نے عرف عام کو اس قدر اہمیت دی ہے کہ آپ اس بات کے قائل ہیں کہ عرف اور رواج عام کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ احکام بھی بدلتے رہتے ہیں۔ مثلاً اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ "وہ دابہ (جانور) پر سواری نہیں کرے گا" اس قسم کھانے کے موقع پر وہ ایسے شہر میں ہو جہاں دابہ سے مراد گدھا ہو۔ تو اس قسم کے اس لفظ سے مراد گدھا ہوگا۔ لہٰذا اگر وہ گدھے پر سوار ہو گیا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی، اور اگر کسی دوسرے جانور پر سوار ہوا تو قسم برقرار رہے گی۔ اسی طرح اگر وہ کسی ایسے شہر میں ہو جہاں دابہ سے مراد گھوڑا لیا جاتا ہو، تو اس کی قسم گھوڑے کے ساتھ مخصوص رہے گی۔ اور گھوڑے پر سوار ہونے کی صورت میں قسم ٹوٹ جائے گی لیکن اگر وہ اونٹ یا گدھے پر سوار ہوا ہو تو حلف برقرار رہے گا۔ اگر حلف اٹھانے والا کسی خاص جانور پر سوار ہونے کا عادی ہو تو قسم سے مراد وہی جانور ہوگا جس پر سوار ہونے کا وہ عادی ہو۔

---

[۱] و [۲] اعلام الموقعین ص ۱۷-۱۸-

اگر کسی نے قسم کھائی: "میں سری نہیں کھاؤں گا" اور اس موقع پر وہ ایسے شہر میں ہو جہاں کے باشندے بھیڑ کے سر کھانے کے عادی ہوں تو مچھلی یا پرندے کے سر کھانے پر اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اور اگر وہاں کے لوگوں کی عادت یہ ہو کہ وہ مچھلی کا سر کھاتے ہوں تو مچھلی کا سر کھانے پر اس کی قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر کسی نے قسم کھائی: "میں ایسی چیز نہیں خریدوں گا اور نہ فروخت کروں گا اور نہ اس زمین میں ہل چلاؤں گا اور نہ اس میں کاشت کروں گا"

اس موقع پر یہ دیکھا جائے گا کہ قسم کھانے والے کی عادت کیا ہے اگر وہ ان کاموں کو بذات خود اور براہ راست انجام نہ دیتا ہو تو ان کاموں کی اجازت دینے اور اس کے لئے کسی کو وکیل بنانے پر اس کی قسم باقی نہیں رہے گی۔ کیونکہ قسم میں جس کام کا اس نے انکار کیا تھا، وہ کام پورا ہو گیا اور اگر اس کی عادت یہ ہو کہ وہ ایسے کام بذات خود اور براہ راست کرتا ہو تو اس قسم کا مقصد یہ سمجھا جائے گا کہ وہ ان کاموں کو براہ راست اور بذات خود نہیں کرے گا لہٰذا کسی کو وکیل بنانے پر اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اور اگر اس کا مقصد یہ ہو کہ وہ اس کام کو قطعی طور پر سرانجام نہیں دے گا تو وکیل بنانے پر بھی اس کی قسم جاتی رہے گی اور اگر اس کے الفاظ مطلق قسم کے ہوں اور کوئی قید و عادت نہ معلوم ہو تو قسم کے اسباب و علل اور ماحول پر غور کیا جائے گا" [1]

اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ امام موصوف نہ صرف عرف عام کے قائل تھے بلکہ افراد کے عرف و عادت کو بھی معتبر سمجھتے تھے۔ اس اصول کی بنا پر آپ یہ فرماتے ہیں۔

ہر شہر میں وہاں کے رہنے والوں کی عادت اور رسم و رواج کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا اور ہر ایک کی انفرادی عادت کا بھی فتویٰ دیتے وقت لحاظ کیا جائے گا۔ [2]

امام شاطبی کی رائے

آپ کا یہ مسلک امام شاطبی کے اس مسلک کے مشابہ ہے جس کا ذکر انھوں نے اپنی کتاب "الموافقات" میں بدلتی ہوئی عادات کے ذکر میں کیا ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

"بدلنے والی چیزوں میں عادات بھی شامل ہیں۔ بعض اچھی عادتیں بری سمجھی جاتی ہیں اور بری عادتیں اچھی خیال کی جاتی ہیں مثلاً سر کھلا رکھنا ایسی عادت ہے جس کے بارے میں مختلف ممالک میں مختلف خیالات ہیں۔ مشرقی ممالک میں شریفوں کے لئے سر کھلا رکھنا قبیح سمجھا جاتا ہے۔ مگر مغربی ممالک میں اسے برا نہیں سمجھا جاتا ہے لہٰذا اس اختلاف کی وجہ سے شرعی حکم بھی مختلف ہو گا۔ یعنی مشرقی ممالک میں یہ طریقہ کسی کو شریف اور معتبر قرار دینے میں رکاوٹ بنے گا لیکن مغربی باشندوں کے نزدیک اس سے کوئی حرج

[1] و [2] اعلام الموقعین۔ ج ۳۔ ص ۶۰۔

نہیں واقع ہو گا ۔ بملہ

اذن عرفی

آپ اس قاعدہ پر عمل پیرا ہیں کہ اذن عرفی لفظی اجازت کی طرح ہے ۔ اس قاعدہ کی بنیاد پر آپ نے یہ اجازت دی ہے کہ ایک شخص دوسرے کے مال میں ان حالات کے ماتحت تصرف کر سکتا ہے ۔ جس کی اجازت عرف عام نے دے رکھی ہو ۔ خواہ اس وقت الفاظ کے ذریعے اجازت حاصل نہ ہو سکے مثلاً اگر کوئی غیر کے مال کو تباہ ہوتے دیکھے اور اسے ضائع ہونے سے بچانے کے لئے ذبح کر دے ، تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہو گا ۔ بلکہ وہ احسان کے بدلے کا مستحق ہے ۔ اگر کوئی ظالم کسی شخص کے مال کو غصب کر لے اور دوسرا آدمی آ کر اس کے کچھ مال کے بدلے اس سے صلح کر لے تو یہ بات جائز ہے ۔ اس طرح اگر کوئی غیر کے ال کو تباہ ہوتا ہوا دیکھے اور وہ اسے فروخت کر کے اس کی قیمت محفوظ رکھے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے ۔ کیونکہ ایسے ناگہانی حالات میں مالک کی طرف سے اسے عرفی اجازت حاصل ہے ۔

ابن القیم فرماتے ہیں :-

"ایسی ایک مثال یہ بھی ہے کہ ایک مریض ایسا ہو کہ اس کے دوست سفر یا حضر میں علاج کے لئے اس کا مال حاصل کرنے کی اجازت لینے میں عاجز ہو گئے ہوں ، اور اس کی جان کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں وہ اس کی اجازت کے بغیر اس کی ضرورت کے مطابق اس کا مال نکال کر خرچ کر سکتے ہیں ۔ کیونکہ عرف (قومی رسم و رواج) کے مطابق ایسے موقع پر یہ کام جائز ہے ۔ ان کے علاوہ بہت سی مثالیں ہیں ، جن کی مصلحتیں عام طور پر لوگوں کو معلوم ہیں ۔ شریعت ایسے عوامی مفادات کو حرام نہیں قرار دے سکتی ۔

مقدمات میں عرف کی اہمیت

امام ابن القیم کے نزدیک اکثر شرعی احکام کا عرف سے گہرا تعلق ہے بالخصوص اکثر دعووں اور مقدمات کا دار و مدار عرف پر ہے ۔ لہٰذا امام موصوف نے عرف کے تعلق سے دعووں کے تین مرتبے مقرر کئے ہیں :-

۱ - پہلے مرتبے میں وہ دعوے ہیں جن کے بارے میں عرف یہ گواہی دے کہ وہ حق و صداقت کے قریب ہیں ۔ مثلاً ایک پردیسی یہ دعویٰ کرے کہ اس نے ایک چیز اپنے ایک ساتھی کے پاس امانت رکھی تھی یا مسافر یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اپنے ایک ساتھی کے پاس کوئی چیز امانت رکھی تھی یا کوئی شخص کسی ماہر صنعت کار پر یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس کو بنانے کے لئے کوئی چیز دی تھی یا کسی مریض کو اپنے مرض موت میں یہ یاد آ جائے کہ اس کا کسی دوسرے شخص پر قرضہ ہے ۔ اور وہ وصیت کر جائے کہ اس کا قرضہ اس سے وصول کیا جائے ، تو یہ سب ایسے مقدمات ہیں جن کی عرف تائید کرتا ہے ۔ اس لئے ان مقدموں میں زور

بملہ الموافقات ۲/۱۸۹ -

پیدا ہو گیا ہے۔ایسی صورت میں مدّعی کو چاہیئے کہ اپنی صداقت پر کوئی ثبوت پیش کرے یا مدعی علیہ سے حلف اٹھوائے۔

۲۔ مقدمات کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ ایسا مقدمہ ہو جس کی عرف نہ تو تصدیق کر سکتا ہو اور نہ تکذیب کر سکتا ہو۔ مثلاً ایک شخص کسی مالدار شخص پر یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اپنے اہل وعیال پر خرچ کرنے کے لئے اس سے قرضہ لیا تھا۔یا ایک شخص کسی اجنبی پر یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس کو قرضہ دیا تھا یا اسے ادھار قیمت پر کوئی چیز فروخت کی تھی۔یہ مقدّمات پہلے مرتبے کے مقدمات سے کم درجے کے ہیں۔اس لئے مدّعی کو چاہیئے کہ وہ اپنی صداقت پر ثبوت پیش کرے لیکن وہ مدّعیٰ علیہ سے' انکار کرنے پر اس وقت تک حلف نہیں اٹھوا سکتا ہے جب تک کہ وہ مدّعی اس بات کا ثبوت نہ پیش کرے کہ اس کے مدّعیٰ علیہ کے ساتھ خرید وفروخت یا دیگر کاروباری معاملات کے تعلقات پہلے سے قائم تھے۔ یہ اختلاط مدّعیٰ علیہ کے اقرار سے ثابت ہو گا۔اور دو گواہوں اور ایک گواہ وحلف سے بھی ثابت ہو سکتا ہے۔ نیز ایک مرد اور ایک عورت کی گواہی سے بھی اسے ثابت کیا جا سکتا ہے۔

۳۔ دعووں کا تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ عرف ان کے بارے میں تکذیب کرے مثلاً ایک عورت اپنے شوہر کے ساتھ طویل مدّت گذارنے کے بعد یہ دعویٰ کرے کہ اس کے شوہر نے کبھی اسے کپڑے نہیں پہنائے، اس کا دعویٰ قابل سماعت نہیں ہو گا۔کیونکہ عرف اور اس کے حالات اسے جھٹلا رہے ہیں، بالخصوص جبکہ وہ عورت غریب ہو اور شوہر مالدار ہو۔

ایسی دوسری مثال یہ ہے کہ ایک شخص ایک گھر میں طویل مدّت سے رہتا ہو' اس کے خلاف کوئی دوسرا شخص یہ دعویٰ کرے کہ یہ گھر اس کی ملکیت ہے اس سے پہلے اس نے کبھی اس شخص کے تصرّف پر اعتراض نہ کیا ہو اور اس کے سامنے وہ اس گھر میں تصرّف کرتا رہا ہو۔اس دعوے کے باوجود گھر میں رہنے والے کے ساتھ اس کا کوئی رشتہ نہ ہو' اور نہ کسی میراث میں ان دونوں کی شرکت ہو بلکہ اس طویل مدّت میں اس نے اس گھر کی ملکیت کا دعویٰ نہ کیا ہو۔اور نہ ایسا دعویٰ کرنے میں اس کے لئے کوئی رکاوٹ ہو۔جب ایسے حالات ہوں تو یہ مقدمہ قابل سماعت نہیں ہو گا۔کیونکہ عرف اس کی تکذیب کرتا ہے۔اور جس چیز کی تکذیب عرف وعادت کریں، وہ مسترد ہو جاتی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "تم عرف کے مطابق حکم دو" [1]

---

[1] الطرق الحکمیہ صفحات ۸۷ - ۸۹ - مطبعۃ الآداب -

ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ امام موصوف عرف کو بہت معتبر سمجھتے تھے اور بہت سے شرعی احکام کا عرف کی بنیاد پر فیصلہ کرتے تھے۔ مثلاً یہ کہ خاص حالات میں ایک شخص عرف کے ماتحت دوسرے کے مال میں تصرف کر سکتا ہے اور مقدمات بھی عرف کے تابع ہوتے ہیں لہٰذا جس کی عرف تائید کرے، وہ حق و صداقت کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ اور جس کی عرف تائید نہ کرے، وہ کم درجے کا ہوتا ہے اور جس کی عرف تکذیب کرے، وہ قابل شنوائی نہیں ہے۔ اور ایسے مدعی کا کوئی ثبوت قابل سماعت نہیں ہوگا۔

اس کے علاوہ یہ نکتہ بھی ملحوظ رہے کہ ہر ملک کے اور ہر زمانے میں ہر جگہ، رسم و رواج مختلف ہوتے ہیں۔ لہٰذا ہر جگہ اور ہر زمانے میں وہیں کے عرف کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور ایسی صورت میں مختلف رسم و رواج پر احکام کی بنیاد قائم کی جاتی ہے۔ اس طرح اسلامی شریعت میں لچک پیدا ہو گئی ہے۔ وہ ہر زمانے میں ایسی روز افزوں ترقی کے دوش بدوش چل سکتی ہے۔ جو اللہ نے بالعموم زندہ کائنات کی فطرت میں ودلیعت کر رکھی ہے۔ اگر شریعت کسی قید و زمان و مکان کے ماتحت مخصوص عرف اور اس کے رسم و رواج کی تابع ہو کر منجمد ہو جاتی تو لوگ بہت تنگی اور پریشانی میں مبتلا ہوتے۔ یہ تنگی ہماری آسانی اور سہل شریعت کے اصولوں کے منافی ہے۔ کیونکہ اسلامی شریعت عوام کے مفادات سے بھرپور ہے اور اس میں برائیوں کو دور کرنے کی بڑی صلاحیت موجود ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "اللہ نہیں چاہتا ہے کہ وہ تمہارے لئے کوئی تنگی پیدا کرے۔"

باب سوم

عقائد و تصوّف

ہم گزشتہ صفحات میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ امام ابن القیم کے مقاصد میں یہ بات شامل ہے کہ وہ عقائد میں مسلمانوں کو بزرگان سلف کے مسلک کی دعوت دیں اور ان کے زمانے میں مختلف فرقوں میں جو عقائد پیدا ہو گئے تھے۔ ان کی تردید کریں۔ اس زمانے میں ایسے غلط عقائد اس کثرت سے پھیل گئے تھے۔ کہ مصلحین قوم کو ان کے بارے میں بڑی تشویش پیدا ہو گئی تھی لہٰذا مختلف فرقوں میں ان عقائد کے بارے میں جو اختلافات رونما ہو گئے تھے، انھوں نے امام ابن تیمیہ اور ابن القیم جیسے حضرات کو مجبور کیا کہ وہ ان کی مخالفت کریں اور دینی امور کے سمجھنے میں بزرگان سلف کے مسلک کی طرف لوٹ جائیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابن تیمیہ ان باطل فرقوں کے خلاف ایسی جنگ کرتے رہے جس میں نرمی اور صلح کا کوئی شائبہ نہیں تھا۔ انھوں نے کھلم کھلا اپنی رائے کا اظہار کیا، تاکہ کوئی بات مبہم اور ناقابل فہم نہ رہ جائے۔ حق و صداقت کی اس دعوت میں انھوں نے جو تکالیف برداشت کیں، ان سے ان کے صبر و استقلال میں اضافہ ہوتا گیا۔ ان کے بعد جب امام ابن القیم آئے تو انھوں نے بھی باطل کے خلاف علم اٹھایا اور اس تحریک کی قیادت قبول کی اور باطل فرقوں کے خلاف، جن میں معتزلہ۔ جبریہ اور معطلہ کے فرقے شامل تھے، اعلان جنگ کر دیا۔ اس سلسلے میں آپ نے مختلف کتابیں تحریر کیں جن میں آپ نے ان کے خیالات کی تردید کرتے ہوئے مسلمانوں کو بزرگان سلف کے عقائد کا اتباع کرنے کی دعوت دی۔ ان کتابوں میں آپ نے ان مسائل پر بحث کی جن میں یہ لوگ مشغول تھے پھر آپ نے ان مسائل سے نجات حاصل کرنے کا طریقہ بتایا جن کے بارے میں جبریہ۔ معتزلہ اور اشاعرہ اختلاف کرتے رہے تھے۔ ان میں سے اہم مسئلہ جس پر آپ نے تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے، افعال عباد کا مسئلہ ہے یہ وہ مسئلہ ہے جس پر فرقہ جبریہ۔ معتزلہ اور اشاعرہ میں بڑی بحثیں رہی ہیں آپ نے اس بارے میں جو رائے اختیار کی تھی، وہ وہی رائے ہے جس پر اہل السنت والجماعۃ کا اتفاق ہے۔ ہم آئندہ صفحات میں علم کلام کے ان اہم مسائل کا ذکر کریں گے۔ جن پر ابن القیم نے بحث کی ہے۔ اس وقت ہم دوسرے لوگوں کے خیالات کا ان کی رائے سے موازنہ کریں گے تاکہ آپ کے مسلک کے بارے میں صحیح

فیصلہ کیا جا سکے۔ اور یہ معلوم ہو سکے کہ آپ کا اس فن میں کیا مقام ہے؟

جس طرح آپ نے علم عقائد پر بحث کی ہے اسی طرح علم تصوّف میں بھی آپ کا دخل رہا ہے اس کا سب سے بڑا واضح ثبوت آپ کی کتاب مدارج السالکین ہے جو علامہ ہروی کی کتاب منازل السائرین کی شرح ہے۔ یہ کتاب اس بات کی دلیل ہے کہ آپ علم تصوّف کے ماہر تھے اور اس فن میں اہل تصوّف سے کسی طرح کمتر نہیں تھے۔ آگے چل کر اس کی وضاحت بھی کی جائے گی اور یہ بھی بتایا جائے گا کہ علم اخلاق میں آپ کا کیا مقام تھا۔ اور آپ نے سلوک و اخلاق کی اصلاح اور معاشرہ کے اخلاق میں اعتدال پیدا کرنے میں کیا کام کیا۔ اور اس سے آپ کی اصلاحی تحریک کی تکمیل کیسے ہوئی؟

فصل اوّل

عقائد

اس فصل میں سب سے پہلے وجود ذات باری کے استدلال پر بحث کی جائے گی اس سلسلے میں سب سے پہلے امام ابن القیمؒ کا استدلال پیش کیا جائے گا اس کے بعد امام اشعری کے طریقۂ استدلال کا ذکر ہوگا۔ نیز امام باقلانی کا طریقۂ استدلال بیان کیا جائے گا۔ آخر میں یہ بتایا جائے گا کہ خود قرآن کریم نے ذات باری تعالیٰ کے وجود کو کس طرح ثابت کیا ہے۔

امام ابن القیمؒ کا طریقۂ استدلال

امام ابن القیمؒ نے ذات باری تعالیٰ کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے ہمیں ان عجائب و غرائب کی طرف توجہ دلائی ہے جو ہم صفحۂ کائنات پر مشاہدہ کرتے ہیں۔ یہ چیزیں اللہ کے وجود کے لئے سب سے بڑی دلیل ہیں۔ آپ نے صرف روئے زمین کے عجائبات کے بیان پر اکتفا نہیں کیا ہے۔ بلکہ اپنی نظر و فکر کو آسمان کی طرف بھی بلند کیا ہے۔ اور اس کے عجائبات کو بھی واضح کیا ہے، اس طرح آپ نے تخلیق انسانی اور اس کی خداداد صلاحیتوں کو بھی اللہ تعالیٰ کے وجود کے ثبوت میں پیش کیا ہے۔ آپ نے اللہ تعالیٰ کی صفات کو ثابت کرنے میں بھی ان عجائبات سے کام لیا ہے۔ اس موقع پر ہم آپ کی چند تحریریں پیش کرتے ہیں تاکہ ہمارے دعوے کی تصدیق ہو سکے۔ آپ فرماتے ہیں۔ اگر تم عالم بالا اور عالم سفلی کے تمام حصّوں پر غور کرو تو تمہیں اس بات کا ثبوت ملے گا کہ کوئی ذات اس کائنات کی صانع۔

خالق اور مالک ہے۔ اس لئے اس کے صانع کا انکار کرنا عقل و فطرت کے خلاف ہے۔ اور ایسا ہی ہے جیسا کہ یقینی علم سے انکار کیا جائے۔ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ پروردگار عالم کا وجود انسانی عقل و فطرت کے لئے روز روشن سے زیادہ واضح ہے۔ اور جو کوئی اپنی عقل و فطرت کے ذریعے اس کا ادراک نہ کر سکے تو وہ اپنی عقل و فطرت کو مورد الزام گردانے۔" [1]

اگر تم ان باتوں پر غور کرو جن کی اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں دعوت فکر دی ہے تو ان کے ذریعے تمہیں نہ صرف اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے وجود کا علم ہو جائے گا بلکہ یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ خدا ایک ہے۔ اور اس کے اوصاف وصفات کامل ہیں۔ اس کی قدرت عام ہے اس کا علم وسیع ہے۔ اس کی حکمت۔ رحمت۔ احسان۔ لطف وکرم۔ عدل۔ رضا و غضب اور جزا وسزا کی صفات بھی کامل درجے پر ہیں۔ اس کی آیات بندوں کو غور وفکر کی دعوت دیتی ہیں۔ اور معرفت خداوندی کی طرف بلاتی ہیں۔"

اس طرح آپ اللہ تعالیٰ کے وجود اور اس کی صفات کاملہ کو اس کی اس صنعت گری کے ذریعے ثابت کرتے ہیں جو درجۂ کمال تک پہونچی ہوئی ہے۔ اس میں یہ صنائع، انسان، زمین و آسمان۔ ہوا اور لیل و نہار کی ہر ایک چیز میں نمایاں ہے۔ آپ نے ہر مخلوق میں اس کی حکمت کاملہ کا ذکر تفصیل سے بیان کر کے بتایا ہے کہ ہر چیز سے اللہ کا وجود اور اس کی صفات کاملہ ثابت ہوتی ہیں۔" [2]

ایک اور جگہ پر آپ یوں ارشاد فرماتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔

"چاند کی قسم! رات کی قسم! جب وہ پیٹھ موڑے۔ صبح کی قسم! جب وہ روشن ہو۔ بے شک یہ بڑی باتوں میں سے ایک ہے جو انسانوں کے لئے ڈرانے والا ہے۔ تم میں سے، ان کے لئے، جو آگے بڑھنا چاہے یا پیچھے ہٹنا چاہے۔"

ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے اس چاند کی قسم کھائی ہے۔ جو رات کی نشانی ہے۔ اور اس میں وہ روشن نشانیاں موجود ہیں۔ جن کے ذریعے خالق باری تعالیٰ کی ربوبیت، حکمت علم اور لطف وکرم کا ثبوت ملتا ہے۔ اور یہ نشانیاں ہیں جو مشاہدہ سے معلوم ہوتی ہیں۔ اس کے بعد آپ چاند، سورج اور ان کی تخلیق کا ذکر کرتے۔ اور بتاتے ہیں کہ کس طرح یہ دونوں کسی خلل اور رکاوٹ کے بغیر گردش کر رہے ہیں پھر فرماتے ہیں:۔

"جو کوئی معمولی عقل رکھتا ہو، اس پر بھی یہ بات ثابت ہے کہ تمام کائنات کسی زبردست بادشاہ کے تابع ہے کسی حاکم کے حکم کے ماتحت ہے، اور کسی زبردست مدبر کی تدبیر کامل کا نتیجہ ہے اس کی حکمت نے عقلوں کو حیران کر دیا ہے اور اس کا علم ہر چھوٹی بڑی چیز کے احاطہ کئے ہوئے ہے۔" اس کے بعد آپ نے چاند اور ہلال کا ذکر کیا اور

---

[1] مدارج السالکین۔ ج ۱۔ ص ۳۲۔ ۳۳۔ مطبعۃ المنار۔

[2] مفتاح دار السعادۃ۔ ج ۱۔ ص ۱۹۷۔ ۳۱۵ مطبعۃ السعادہ۔

لوگوں کے لئے اس کے فوائد کا ذکر کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں:

"قدرت کی یہ نشانیاں زبان حال سے دہریت کی تکذیب کر رہی ہیں۔ اور ان فلسفیوں اور ملحدوں کے الحاد و بیدینی کی تردید کر رہی ہیں۔ جو یہ کہتے ہیں۔

"یہ کائنات ازلی اور ابدی ہے، اس میں تغیر ممکن نہیں ہے، اور نہ یہ فنا ہو سکتی ہے"

لیکن اگر کوئی نظر بصیرت سے مثلاً چاند کا مشاہدہ کرے تو وہ یہ دیکھے گا کہ وہ اپنے قیام و گردش کے لئے ایک نظام کا محتاج ہے وہ لگاتار گردش کرتا رہتا ہے۔ مگر اس کی رفتار مخصوص ہستی کی تدبیر و ضبط کے ماتحت ہے۔ وہ کبھی نیچے اُترتا ہے اور کبھی اوپر چڑھتا ہے۔ کبھی غروب ہوتا ہے اور کبھی نمودار ہوتا ہے ان تمام باتوں کے مشاہدہ سے اسے یہ معلوم ہوگا کہ یہ چاند ایک ایسے خالق کائنات کی مخلوق ہے، جو زبردست طاقت کا مالک ہے۔ جو اس کی نشوونما کرتا ہے اور یہ اس کے حکم کے تابع ہے، جیسا وہ چاہتا ہے۔ کرتا ہے۔ اسے یہ بھی معلوم ہے کہ پروردگار عالم نے اسے بیکار پیدا نہیں کیا ہے۔ اس لئے اس کی یہ حرکت کسی دن منقطع ہو جائے گی اور یہ ساکن ہو جائے گا۔ (اشعار)

(۱) تم کائنات کی سطروں پر غور کرو کیونکہ یہ خدائے بزرگ و برتر کے خطوط ہیں جو تمہارے پاس موجود ہیں۔

(۲) اگر تم ان کی تحریر پر غور کرو تو ان میں یہ لکھا ہوا ہے کہ اللہ کے سوا ہر چیز فنا ہونے والی ہے۔" [۱]

امام اشعری کا طریقۂ استدلال

مذکورہ بالا طریقۂ استدلال امام ابن القیم نے اللہ کے وجود اور اس کی صفات کو ثابت کرنے کے لئے اختیار کیا ہے آپ سے پہلے امام اشعری نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا تھا۔ چنانچہ کتاب الملل والنحل میں مذکور ہے: "ابو الحسن اشعری فرماتے ہیں:۔

"اگر انسان اپنی تخلیق کے بارے میں غور کرے اور معلوم کرنا چاہے کہ اس کی ابتداء کس چیز سے ہوئی اور کس طرح وہ تخلیق کے مختلف مراحل سے گزرتا رہا یہاں تک کہ اس کی تخلیق کامل ہوئی، تو ان تمام باتوں پر غور کرنے کے بعد اسے معلوم ہو جائے گا کہ اس کے اندر بذات خود یہ صلاحیت نہیں تھی کہ وہ اپنی تخلیق کا انتظام کر سکے اور اسے مختلف مراحل سے گزار کر اس کی خامیوں کو دور کر کے اسے کمال تک پہونچا سکے۔ ایسی حالت میں اس پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ اس کا بنانے والا کوئی اور ہے جسے پوری قدرت حاصل ہے اور جو تمام باتوں کا علم رکھتا ہے وہ صاحب ارادہ اور با اختیار ہے۔" [۲]

امام اشعری نے ان مخلوقات کے ذریعے اللہ کے وجود کو ثابت کیا ہے۔ یہ نہ صرف وجود باری تعالیٰ کی دلیل ہیں بلکہ ان کے ذریعے اس بات کا ثبوت بھی ملتا ہے کہ اللہ قدیم ہے اور وہ حادث اشیاء کے مشابہ نہیں ہے کیونکہ اگر

---

[۱] اقسام القرآن المسمی بالبیان۔ ص ۵۹۔ ۶۱۔ مطبعۂ منیریہ۔ مکۂ معظمہ۔

[۲] الملل والنحل از شہرستانی برحاشیہ الفصل از ابن حزم۔ ج ۱ ص ۱۱۹، ۱۲۰۔ المطبعۃ الادبیہ۔

اللہ حادث (بعد میں پیدا ہونے والا) ہوتا تو اسے پیدا کرنے والے کی ضرورت ہوتی اور اس طرح پیدا کرنے والوں کا تسلسل جاری ہو جاتا، اگر وہ حادث اشیاء کے مشابہ ہوتا تو وہ بھی انہی کی طرح حادث ہوتا۔ تخلیق عالم صرف اپنی صفات کو ثابت نہیں کرتی بلکہ یہ خدا کی دیگر صفات کو بھی ثابت کرتی ہے ان میں حیات، قدرت، ارادہ سمع و بصر اور کلام کی صفات شامل ہیں۔ کیونکہ مردہ اور عاجز ذات کے بارے میں یہ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وہ اس دنیا کی تخلیق پر قادر رہے۔ پھر یہ بات بھی ثابت ہوئی ہے کہ تخلیق عالم سے پیشتر اس کے خالق کیلئے یہ ضروری ہے کہ اسے مکمل اختیارات حاصل ہوں تاکہ وہ اپنی قدرت کاملہ سے اس عالم کو پیدا کر سکے اگر اس میں سمع و بصر (سننے اور دیکھنے اور کلام کرنے) کی صفات نہ ہوں تو یہ ماننا جائے گا کہ اس کے اندر اس کے برخلاف عیوب موجود ہیں مگر یہ بات ناممکن ہے۔ کیونکہ یہ عیوب و آفات حادث اور فانی چیزوں میں ہوتی ہیں لہٰذا ان عیوب کو تسلیم کرنا صحیح نہیں ہے جب یہ بات غلط ثابت ہوئی تو یہ ثابت ہوا کہ اللہ میں سمع و بصر اور کلام کی صفات موجود ہیں۔ [1]

امام باقلانی کا طریقہ استدلال

امام اشعری کے بعد امام ابوبکر محمد بن الطیب بن الباقلانی آئے جن کی وفات ۴۰۳ھ میں ہوئی وہ بھی وجود باری تعالیٰ کے طریقہ استدلال میں امام اشعری کے مسلک پر گامزن رہے۔ اس لئے مناسب یہ ہے کہ میں ان کی وہ عبارت نقل کروں جو ان کی کتاب (التمہید فی الرد علی المعطلۃ والرافضۃ والخوارج والمعتزلہ) [2] میں مذکور ہے۔ آپ صانع عالم کو ثابت کرنے کے بارے میں یوں تحریر فرماتے ہیں:۔

"اس عالم حادث کا کوئی پیدا کرنے والا اور نقشہ بنانے والا ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر کوئی تحریر موجود ہو، تو اس کا لکھنے والا بھی ضرور موجود ہوگا۔ اس طرح ہر تصویر کا ایک مصور ہوتا ہے اور ہر عمارت کے لئے ایک معمار کا ہونا ضروری ہے۔ اگر کوئی ہمیں بتائے کہ کوئی تحریر کاتب کے بغیر لکھی گئی ہے اور کوئی چیز بنانے والے کے بغیر بنائی گئی ہے۔ تو ہم ایسے شخص کی جہالت میں کوئی شک و شبہ نہیں کریں گے اس لئے ضروری ہے کہ اس کائنات کی تصاویر و حرکات فلک کا تعلق اس کے صانع سے ہو، جس نے ان تمام چیزوں کو بنایا ہو کیونکہ کائنات اور اس سے متعلقہ اشیاء کی صنعت گری ان چیزوں سے زیادہ دقیق و لطیف اور مشکل ہے جو دنیا کے کاریگر بناتے ہیں۔

صانع کا ثبوت اس بات سے بھی ملتا ہے کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ بعض حادث اشیاء دوسری اشیاء پر

---

[1] اللمع از اشعری ص ۸۔ الاشعری از ڈاکٹر حمودہ غرابۃ ص ۹۱ – ۹۳۔

[2] اس کتاب کی ترتیب و حواشی اور مقدمہ لکھنے میں پروفیسر محمود الخضیری اور محمد ابوریدہ نے کام کیا ہے۔

مقدم ہوتی ہیں - اور بعض اشیاء دوسری اشیاء کے بعد آتی ہیں - حالانکہ وہ ہم جنس ہیں پھر یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ بذات خود مقدم ہو جائیں اگر ہر چیز بذات خود مقدم ہو سکے تو یہ لازم آئے گا کہ وہ اپنی جنس کی ہر چیز مقدم ہو - اسی طرح اگر کوئی چیز بذات خود مؤخر ہو تو بعض اشیاء کو مقدم ہونا نہیں چاہیئے - کیونکہ جو مشابہ اشیاء ہوں، ان کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ کچھ مقدم ہوں اور کچھ مؤخر ہوں جب تک کہ کوئی دوسری چیز اسے مقدم و مؤخر نہ کرے اس سے ثابت ہوا کہ ایک ذات ایسی ہے جو اشیاء کو مقدم و مؤخر کرتی رہتی ہے اور جس کی مشیئت و اختیار میں کل کائنات ہے - [1]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ اشعری - باقلانی اور ابن القیم کا طریقہ استدلال یکساں ہے البتہ ابن القیم کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ انھوں نے اسے تفصیل کے ساتھ بیان کیا -

قرآن کریم کا طریقہ استدلال

یہ طریقہ جو امام اشعری - باقلانی اور ابن القیم نے اختیار کیا ہے بعینہٖ وہی طریقہ ہے جس کی قرآن کریم نے متعدد مقامات میں دعوت دی ہے، چنانچہ ہم یہ مطالعہ کرتے ہیں کہ قرآن کریم لوگوں کی توجہ اپنی طرف مبذول کراتا ہے کہ وہ آسمانوں اور زمین - لیل و نہار کے اختلاف اور ان کشتیوں کی روانی پر غور کریں جو سمندر میں چلتی ہیں - اور لوگوں کو فائدہ پہنچاتی ہیں - چنانچہ ذیل کی آیات میں اس طرح مذکور ہے:

"بے شک آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں - لیل و نہار کے اختلاف میں - ان کشتیوں کی روانی میں جو سمندر میں چلتی ہیں اور لوگوں کو فائدہ پہنچاتی ہیں - اور اس پانی میں' جو اللہ تعالیٰ نے آسمان سے برسایا پھر اس سے زمین کو مُردہ ہونے کے بعد زندہ کیا - اور اس میں ہر قسم کے جانوروں کو پھیلایا - نیز ہوا اور بادلوں کی گردش میں' جو آسمان کے درمیان اس کے تابع ہیں (ان چیزوں میں) ان لوگوں کے لئے نشانیاں ہیں جو عقل رکھتے ہیں"

دوسرے مقام پر ارشاد ہے:

"درحقیقت آسمانوں اور زمین میں ایمان والوں کے لئے نشانیاں ہیں - نیز تمہاری تخلیق میں اور ہر جانور کے چلنے پھرنے میں بھی یقین رکھنے والے لوگوں کے لئے نشانیاں ہیں - لیل و نہار کے اختلاف میں' اور اللہ نے آسمان سے جو رزق اُتارا ہے - اور اس کے ذریعے زمین کے مُردہ ہونے کے بعد اسے جس طرح زندہ کیا ہے ان میں اور ہواؤں کی گردش میں عقلمند لوگوں کے لئے نشانیاں ہیں"

"اس نے آسمانوں کو ستونوں کے بغیر پیدا کیا جیسا کہ تم دیکھتے ہو - اس نے زمین میں بوجھ ڈالا تاکہ وہ تمہیں لیکر نہ جھکے اور اس میں ہر قسم کے جانور پھیلائے - اور ہم نے آسمان سے پانی برسایا پھر ہم نے اس زمین میں ہر قسم کی عمدہ فصلیں

---

[1] التمہید ص ۴۴ - ۴۵ - مطبعۃ لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر ۱۹۴۷ء -

پیدا کیں۔ یہ اللہ کی پیدائش ہے۔ پھر مجھے دکھاؤ کہ اللہ کے سوا، دوسرے لوگوں نے کیا پیدا کیا۔ بلکہ یہ ظالم صریح گمراہی میں ہیں۔"

مذکورہ آیت میں اللہ تعالیٰ کافروں کو چیلنج کرتے ہوئے فرماتا ہے:

"یہ اللہ کی مخلوقات ہیں اور یہ اس کی صناعی کے کمالات ہیں۔ تو اب تم بتاؤ کہ اس کے علاوہ جن لوگوں کو تم پوجتے ہو، ان کے آثار و کمالات کیا ہیں؟ لہٰذا خدا ہونے کا مستحق وہی ہے جس نے ان تمام مخلوقات کو پیدا کیا اور ان کو پیدا کرنے والا اللہ کے سوا اور کوئی نہیں ہے۔"

ایک دوسرے مقام پر اللہ تعالیٰ نے وہ تمام مراحل بتائے جن میں سے گذر کر انسان عمدہ اور معتدل مخلوق کی شکل میں نمودار ہوا۔ اور اسے عقل اور دیگر خداداد صلاحیتیں عطا کی گئیں۔ چنانچہ ارشاد فرماتا ہے:

"اے لوگو! اگر تمہیں قیامت کے دن دوبارہ زندہ ہونے میں شک و شبہ ہو تو (تم غور کرو کہ) ہم نے تمہیں مٹی سے پیدا کیا۔ پھر نطفہ بنایا۔ پھر تمہیں منجمد خون بنایا۔ پھر تمہیں گوشت کا لوتھڑا بنایا کسی کو پورے نقشہ سے بنایا اور کسی کا ناتمام نقشہ رکھا۔ تاکہ تمہیں معلوم کرائیں، اور جس کو ہم چاہتے ہیں، مقررہ وقت تک رحم میں ٹھہراتے ہیں۔ پھر ہم تمہیں لڑکا بنا کر پیدا کرتے ہیں۔ پھر ہم تمہاری تربیت کرتے ہیں تاکہ تم جوانی کی عمر کو پہونچ جاؤ تم میں سے کچھ ایسے ہیں جو وفات پا جاتے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جو نکمی عمر (بڑھاپے) کی طرف لوٹائے جاتے ہیں تاکہ علم و دانش کے بعد انھیں کوئی ہوش نہ باقی رہے۔ تمہیں زمین خشک پڑی دکھائی دیتی تھی، جب ہم اس پر پانی برساتے ہیں۔ تو وہ جنبش میں آکر تروتازہ ہو جاتی ہے اور اس میں سے ہر قسم کے خوشنما اور تروتازہ پودے اُگنے لگتے ہیں۔"

اللہ کے آثار سے اللہ کے وجود کو ثابت کرنا فطری طریقہ ہے جس سے کوئی اختلاف نہیں کرتا ہے۔ یہی وہ طریقہ ہے، جسے ایک بدو نے بھی اختیار کیا تھا۔ جب اس سے اللہ تعالیٰ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو اس نے یہ کہا تھا۔

"مینگنی سے اونٹ کا پتہ چلتا ہے۔ اور نقش قدم سے رفتار کا علم ہوتا ہے تو کیا برجوں والے آسمان اور گھاٹیوں والی سرزمین سے خدائے لطیف و خبیر کا علم نہیں ہو سکتا ہے؟ لہٰذا اللہ ہی برکت والا ہے وہ جو چاہتا ہے، کرتا ہے۔"

ابن القیمؒ اور صفات الٰہی

اللہ کی صفات کے بارے میں متکلمین کا بہت اختلاف ہے اس مسئلہ میں معتزلہ اور اشاعرہ کی رائیں جداگانہ ہیں۔ لہٰذا پہلے ان دونوں جماعتوں کے خیالات پیش کئے جائیں گے۔ اس کے بعد امام ابن القیم کی رائے کا خلاصہ پیش کیا جائے گا اور ان کے اس قول پر بحث کی جائے گی کہ حادث اشیاء، اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں۔ پھر اہل سنت والجماعت کے علماء اور علامہ ابن تیمیہ کی رائے بیان کی جائے گی۔ اور یہ معلوم کیا جائے گا کہ امام ابن القیمؒ، ابن تیمیہ اور دیگر

بزرگانِ سلف کے خیالات کے کہاں تک موافق ہیں۔

متکلمین کا اختلاف

اللہ تعالیٰ کی بعض صفات لفظاً اور معنیٰ دونوں حیثیت سے سلبی (منفی) ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے "اس جیسی کوئی چیز نہیں ہے" کچھ صفات ایسی ہیں جو مفہوم کے لحاظ سے منفی ہوتی ہیں مگر لفظوں کے اعتبار سے مثبت ہوتی ہیں جیسے قدامت اور وحدانیت۔ یہ وہ صفات ہیں جن کے بارے میں تمام فرقے متفق ہیں۔ اس بارے میں فرقہ مشبہہ کے علاوہ اور کسی نے اختلاف نہیں کیا اسی فرقہ نے حق و صداقت کو چھوڑا تھا۔ کچھ صفات ایسی ہیں جو لفظ و معنی دونوں حیثیت سے ایجابی اور مثبت ہیں۔ جیسے قدرت۔ ارادہ۔ علم یہ صفات ایسی ہیں جن کا مفہوم ذات سے متصف ہوتا ہے۔ یہی صفات اختلاف کا مرکز ہیں۔ متکلمین کے حلقے میں انہی کو صفات المعانی کہا جاتا ہے۔ اس سے پیشتر ہم امام ابن القیم کی رائے کو واضح کریں۔ ہم آپ کے پیشرووں کا موقف واضح کرتے ہیں۔ جن میں سے مشہور، معتزلہ اور اشعریہ علماء ہیں۔

معتزلہ کی رائے

معتزلہ نے ایسی صفات سے انکار کیا ہے، وہ کہتے ہیں: "اللہ زندہ ہے۔ عالم و قادر ہے۔ مگر یہ سب کچھ اس کی ذات میں شامل ہے۔ علم۔ قدرت اور حیات اس کی ذات سے زائد شے نہیں ہے کیونکہ اگر اللہ ایسے علم کی بدولت عالم ہو جو اس کی ذات سے زائد اور الگ ہو اور اسی طرح اس کی زندگی اس حیات کی بدولت ہو۔ جو اس کی ذات سے زائد ہو، جیساکہ انسان کا حال ہے، تو لازم آئے گا کہ صفت الگ ہو اور موصوف الگ ہو۔ یہ جداگانہ حیثیت اجسام میں پائی جاتی ہے جبکہ اللہ جسمیت سے منزّہ (پاک و صاف) ہے اور اگر ہم یہ کہیں کہ ہر صفت بذات خود قائم ہے تو بہت سی چیزیں قدیم بن جائیں، یا صاف اور واضح لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ متعدد خدا ہو جائیں۔" [۱]

شیخ بغدادی معتزلہ کے فرقوں کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "ان میں سے بیس فرقے محض قدریہ ہیں، جو اپنی چند بدعتوں میں ایک ہی مسلک رکھتے ہیں۔ ان میں یہ بات مشترک ہے کہ وہ اللہ بزرگ و برتر کی تمام صفات ازلیہ سے انکار کرتے ہیں۔ اور یہ کہتے ہیں: "اللہ میں نہ صفت علم و قدرت ہے نہ حیات ہے۔ نہ سمع و بصر ہے اور نہ کوئی اور ازلی صفت موجود ہے" وہ یہاں تک بھی کہتے ہیں:

"ازل میں اللہ کا نہ کوئی نام تھا اور نہ صفت تھی۔" [۲]

شہرستانی لکھتے ہیں: "معتزلہ کے گروہ کے اعتقاد میں یہ بات عام ہے کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے، اور قدیم ہونا اس کی مخصوص ترین صفت ہے، انھوں نے صفات قدیمہ سے قطعی طور پر انکار کیا۔ وہ کہتے ہیں:

اللہ عالم۔ قادر اور زندہ، بذات خود ہے علم اور قدرت کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ یہ قدیم صفات ہیں اور

---

[۱] ضحی الاسلام ج ۳ ص ۲۹
[۲] الفرق بین الفرق از بغدادی ص ۹۳ - ۹۴

ایسے معانی ہیں، جو اس کے ساتھ قائم ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر صفات اسی صفت قدم (قدیم ہونا) میں شریک ہو جائیں جو مخصوص ترین وصف ہے۔ تو یہ صفات بھی الوہیت (خدا ہونے) میں شریک ہو جائیں۔ بہر حال ان کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ارادہ۔ سمع وبصر ایسے معانی نہیں ہیں جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہوں۔ ۱؎

امام اشعری کی رائے

امام اشعری علی الجبائی المعتزلی کے شاگرد تھے مگر جیسا کہ ان کی تاریخ میں مذکور ہے انھوں نے معتزلہ کے خیالات کو ترک کر دیا تھا۔ اور پھر ساری عمر معتزلہ سے جنگ کرتے رہے۔ اس لئے یہ بات عجیب نہیں ہے کہ وہ صفات المعانی کے بارے میں ان کی مخالفت کرتے ہیں۔ وہ ان صفات کو اللہ کے لئے ثابت کرتے ہیں۔ شہرستانی نے ان کی یہ عبارت نقل کی ہے جس سے ان کا مسلک واضح ہوتا ہے۔

"ابو الحسن (اشعری) فرماتے ہیں۔ باری تعالیٰ علم کے ساتھ عالم ہے، قدرت کے ساتھ قادر ہے زندگی کے ساتھ زندہ ہے۔ ارادہ کے ساتھ صاحب ارادہ (مرید) ہے کلام کے ساتھ متکلم (بولنے والا) ہے۔ سمع کے ساتھ سمیع (سننے والا) ہے اور بصر کے ساتھ بصیر (دیکھنے والا) ہے۔ یہ صفات ازلیہ ہیں۔ اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ نہ تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ صفات عین ذات ہیں اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس کے غیر (علاوہ) ہیں۔ اسی طرح نہ تو اس کی عینیت کی نفی کی جا سکتی ہے اور نہ غیریت کی نفی کی جا سکتی ہے۔

اس بات کی دلیل کہ کلام قدیم کے ساتھ متکلم ہے۔ اور ارادۂ قدیمہ کے ساتھ ارادہ کرنے والا (مرید) ہے۔ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ملک (بادشاہ۔ صاحب اختیار) ہے اور بادشاہ وہی ہوتا ہے جو حکم کرنے اور منع کرنے کا اختیار رکھتا ہو۔ اسی وجہ سے اسے آمر اور ناہی (منع کرنے والا) کہا جاتا ہے اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ امر قدیم کے ساتھ حکم دے گا اور امر محدث (جدید و حادث) کے ساتھ حکم دے گا، اگر وہ حکم محدث ہو تو یا تو اس حکم کو اپنی ذات میں رونما کرے گا، یا کسی مقام میں واقع ہو گا یا کسی مقام میں نہیں ہو گا۔ ان تین صورتوں میں سے یہ صورت ممکن نہیں ہے کہ اسے اپنی ذات میں رونما کرے، کیونکہ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ وہ حادث اشیاء کا مقام بن جائے یہ بات ناممکن ہے۔ پھر اس کی رونمائی کسی مقام و محل میں بھی نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اس طرح یہ لازم آئے گا کہ مقام و محل اس کے ساتھ موصوف ہو جائے اور یہ بھی ناممکن ہے کہ اس کا وقوع کسی مقام و محل پر نہ ہو کیونکہ یہ بات عقل میں نہیں آسکتی ہے۔ لہٰذا یہی بات متعین ہوئی کہ وہ قدیم ہے، اس کے ساتھ قائم ہے اور اس کی صفت ہے اس طرح ارادہ اور سمع وبصر میں بھی یہی تقسیم کی جا سکتی ہے۔ ۲؎

اس سے ثابت ہوا کہ امام اشعری صفات المعانی کو مانتے ہیں، ان کی رائے میں یہ صفات باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور ازلیہ ہیں، حادث نہیں ہیں۔

۱؎ و ۲؎ الملل والنحل از شہرستانی ۱/۵۵ و ۱/۱۲۲ مطبوعہ حاشیہ الفصل از ابن حزم۔

امام ابن القیمؒ کی رائے

امام ابن القیمؒ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ حادث اشیاء کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم کرتے ہیں، اس سے پہلے کہ اس اعتراض کا جواب دیا جائے مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم ابن القیمؒ کی آواز کو سنیں کہ آپ خود صفات کے بارے میں کیا بیان کرتے ہیں، کیونکہ کوئی فیصلہ کرنے سے پیشتر ہمیں ان کی تحریر کا مطالعہ کرنا چاہیئے تاکہ ہم غلط بات کی پیروی نہ کرسکیں اور ان کی طرف وہ بات نہ منسوب کریں، جو انھوں نے کہی نہ ہو۔ اور جس چیز کو وہ خود نہ پسند کرتے ہوں، اسے ان کے سر تھوپ نہ دیا جائے۔ آپ فرماتے ہیں:۔

"علم کی توحید کا دار و مدار صفات کمال کے ثابت کرنے پر ہے اور خدا کو دوسروں کے ساتھ مشابہ نہ کرنے اور عیوب و نقائص سے پاک وصاف تسلیم کرنا ہی توحید ہے۔ الحمد للہ (تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں) کو تسلیم کرنے سے بھی یہی مسئلہ ثابت ہوتا ہے کیونکہ حمد کا مفہوم یہ ہے کہ خدا سے خوش ہوکر اور اس سے محبت رکھتے ہوئے اس کے صفاتِ کمال اور اوصافِ جلال کے ساتھ اس کی تعریف کی جائے۔ اور اس کی اتباع کی جائے، ممدوح کی صفات جس قدر زیادہ ہوں گی اسی قدر اس کی حمد زیادہ کامل ہوگی۔ اور جس قدر اس کی صفات کمال میں کمی ہوگی اسی قدر اس کی حمد بھی کم ہوگی۔ لہٰذا اللہ کی حمد اس قدر مکمل اور بھرپور ہے کہ اس کے علاوہ اور کوئی فرد اس کا احاطہ نہیں کرسکتا کیونکہ اس کی صفات بکثرت اور مکمل ہیں۔ اس وجہ سے اس کی مخلوق کا کوئی فرد انھیں شمار نہیں کرسکتا اور اس کی صفات کاملہ اور اوصاف جلالیہ کو اس کے سوا اور کوئی مکمل طریقے سے بیان نہیں کرسکتا ہے۔" [1]

اس تحریر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آپ یہ ثابت کرتے ہیں کہ اللہ کی صفات کمال بے شمار ہیں اور جس قدر اس کی صفات کمال زیادہ ہوں گی، اسی قدر اس کی حمد زیادہ مکمل ہوگی، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ اشاعرہ کی ثابت کردہ سات صفات معانی سے زیادہ صفاتِ کمال کو اللہ کے لئے ثابت کرتے ہیں، اشاعرہ کی تسلیم کردہ سات صفات معانی یہ ہیں:۔ قدرت۔ ارادہ۔ علم۔ حیات۔ سمع۔ بصر۔ کلام۔

اسماء حسنیٰ

آپ نے یہ رائے بھی ظاہر کی ہے کہ اللہ کے اسماء اس کی صفات کمال کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ الفاظ اسماء بھی ہیں۔ اور صفات بھی ہیں۔ اس کے دلائل آپ اس طرح پیش کرتے ہیں۔

۱۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ یہ اسماء حسنیٰ ہیں، اگر یہ محض الفاظ ہوتے، اور ان کا کوئی مفہوم نہ ہوتا تو یہ اسماء حسنیٰ نہ کہلائے جاتے اور مدح و کمال کو نہ ظاہر کرتے۔

---

[1] مدارج السالکین ج ۱، ص ۱۴۔ مطبعۃ المنار۔

۲۔ اگر یہ اسماء اوصاف کا اظہار نہ کرتے تو اللہ تعالیٰ یہ اسماء اور ان اسماء کا مصدری مفہوم نہ استعمال کرتا۔ مثلاً ایک جگہ یہ مذکور ہے: "اِنَّ اللّٰہَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِيْنُ" (بے شک اللہ ہی بہت رزق دینے والا، قوت والا اور متین ہے)۔

چونکہ قوی خدا کا ایک نام ہے اس لئے ذو القوۃ کے لفظ سے اس کو بیان کیا گیا ہے۔ اگر قوت کا لفظ صفاتی مفہوم کو ادا نہ کرتا، تو یہ نہ کہا جاتا کہ وہ "صاحب قوت" ہے۔ اسی طرح دوسرے مقام پر یہ مذکور ہے کہ "اللہ ہی کے پاس تمام عزت ہے" عزت سے اللہ کا ایک نام عزیز ماخوذ ہے۔ اگر قوت و عزت خدا کے لئے ثابت نہ ہوتی تو اسے قوی اور عزیز نہ کہا جاتا۔

اسی طرح علم کی صفت کا استعمال قرآن کریم میں بار بار آیا ہے۔ چنانچہ ایک مقام پر یہ مذکور ہے "اس نے اسے اپنے علم کے ساتھ نازل کیا" دوسری جگہ یہ ارشاد ہے "تم جان لو کہ یہ اللہ کے علم کے ساتھ نازل کیا گیا ہے۔ وہ اس کے علم کا احاطہ نہیں کر سکتے ہیں"

صحیح حدیث نبوی میں یہ (دعائے استخارہ) مذکور ہے: "اے اللہ! میں تیرے علم کے ساتھ استخارہ کرتا ہوں اور تیری قدرت کے ذریعے قدرت کا طلبگار ہوں"

چونکہ اللہ کے ناموں میں علیم و قدیر بھی ہے، اور یہ اسماء قدرت اور علم کی صفت کا اظہار کرتے ہیں اس لئے مذکورہ بالا احادیث میں علم و قدرت کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔

۳۔ اگر یہ اسماء معانی اور صفات کا اظہار نہ کرتے، تو اللہ ان کے افعال کو اپنی طرف منسوب نہ کرتا اور جا بجا قرآن کریم میں یہ الفاظ نہ آتے: "وہ سنتا ہے ۔ دیکھتا ہے ۔ قدرت رکھتا ہے۔ ارادہ کرتا ہے" جب صفات کے احکام ثابت ہوں، تو اس سے صفت کا ثبوت بھی ملتا ہے۔ اگر اصل صفت موجود نہ ہوتی، تو اس کے حکم کا ثبوت بھی ناممکن تھا۔

۴۔ اگر یہ اسماء حسنیٰ، معانی اور اوصاف سے خالی ہوتے، تو مخصوص ناموں (اعلام) کی طرح اسماء جامدہ ہوتے اور صرف ایک ذات کو ظاہر کرتے، ایسی صورت میں یہ تمام اسماء یکساں ہوتے، اور ان کے مفہوم میں کوئی فرق نہ ہوتا مگر یہ بالکل غلط بات ہے۔ کیونکہ سب یہ جانتے ہیں کہ قدیر کا لفظ سمیع و بصیر کے مفہوم میں نہیں ہے، اسی طرح تواب کا مفہوم منتقم نہیں ہے۔ اور معطی کے معنی مانع نہیں ہے ایسی بات کہنا عقل، زبان، لغت اور فطرت کے سراسر خلاف ہے، بلکہ اللہ کے اسماء کے معانی سے انکار کرنا سب سے بڑا الحاد ہے۔ جس کے بارے میں اللہ نے منع فرمایا ہے اور ارشاد فرمایا ہے: "تم ان لوگوں کو چھوڑ دو جو اس کے ناموں میں الحاد (بیدینی) کا اظہار کرتے ہیں"

لازمی مفہوم آپ کی رائے میں یہ اسماء صرف ان صفات کا اظہار نہیں کرتے ہیں۔ جو ان سے مشتق ہیں بلکہ یہ اسماء ان صفات کا مفہوم دلالت لزومیہ (لازمی مفہوم) کی حیثیت سے ادا کرتے ہیں۔ جو ان کے الفاظ سے مشتق نہیں ہیں۔ اس کی توضیح آپ نے اس طرح فرمائی ہے کہ اگر اللہ کا نام ذات و صفات دونوں کے مفہوم کو یکساں ادا کرے تو یہ دلالت مطابقتہ ہے اور اگر اللہ کا کوئی اسم صرف ذات یا صرف صفت کا مفہوم ادا کرے تو یہ دلالت تضمنیہ، (جزوی مفہوم) ہے۔ اور اگر یہ اسم کسی ایسی صفت کا مفہوم ادا کرے، جو اس سے مشتق نہ ہو، تو یہ دلالت لزومیہ (لازمی مفہوم) ہے۔ مثلاً سمیع کا اسم، ذات باری تعالیٰ اور اس کی سمع کی صفت کو دلالت مطابقت کے لحاظ سے ظاہر کرتا ہے۔ اور اگر یہ صرف ذات باری تعالیٰ یا اس کی صفت سمیع کا اظہار کرے تو یہ دلالت تضمن (جزوی مفہوم) ہے اور اگر اس سے خدا کے زندہ ہونے اور اس کی زندگی کا مفہوم مراد لیا جائے تو یہ دلالت التزامیہ ہے۔ یہی حال باقی اسماء کا ہے۔[۱]

لغزش امام ابن القیم اللہ کی صفات ثابت کرنے کے معاملے میں اس قدر آگے بڑھ گئے تھے کہ انھوں نے بعض باتیں ایسی کہیں جو قابل اعتراض ہیں یعنی آپ اللہ تعالیٰ کی صفات کو ثابت کرتے ہوئے یہ کہنے لگے تھے کہ "حادث افعال بھی اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں"۔ یہ بات آپ نے اس وقت کہی جبکہ شیخ الاسلام الھروی کے اس قول کی توضیح فرمارہے تھے۔ "اللہ کو حدوث سے پاک رکھنا توحید ہے"۔

ربوبیت کا مفہوم آپ اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "اگر اس قول سے ان کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ان اختیاری افعال سے بری کیا جائے جنھیں منکرین افعالِ باری تعالیٰ "حلول حوادث" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ اللہ ایسے افعال سے بریٔ الذمہ ہے، اور یہی توحید کا کمال ہے۔ بلکہ اس کو وہ اصل توحید سمجھتے ہیں، لہٰذا اگر یہ بات صحیح مانی جائے تو مذکورہ بالا قول کا یہ مطلب ہوگا کہ "پروردگار عالم رونما ہونے والے افعال کے انجام دینے (حلول حوادث) سے بریٔ الذمہ ہے اور یہی توحید ہے"۔

دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہیئے کہ توحید کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے افعال سے معطل ہے اور انھیں بالکل انجام نہیں دیتا ہے۔ بلکہ کوئی کام نہیں کرتا ہے، مگر یہ بات عقل اور فطرت انسانی کی سمجھ سے باہر ہے۔ اور اقوام عالم کی زبانیں اس کو ادا کرنے سے قاصر ہیں کہ کسی فعل کو انجام دئے بغیر، فاعل کا تصور کیسے کیا جاسکتا ہے۔ اور اس کے بغیر اس کے وجود کو ثابت کرنا کس طرح ممکن ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ میں افعال کو سرانجام دینے کی صلاحیت نہ ہو تو پھر اسے پروردگار عالم کیوں مانا جاتا ہے؟ حالانکہ افعال واعمال کو صحیح

---

[۱] مدارج السالکین ج ۱ ص ۱۳ - ۱۷ - مطبعۃ المنار۔

طریقے سے انجام دینے کے بعد ہی ربوبیت کا صحیح مفہوم متعین ہو سکتا ہے اور اس وقت اس کی صحیح حقیقت معلوم ہو سکتی ہے - مگر جو لوگ اس سے انکار کرتے ہیں، وہ دراصل خدا کے رب ہونے (ربوبیت) کے قطعی منکر ہیں۔"

آگے چل کر آپ فرماتے ہیں:

"اگر ان کی مراد اس قول سے یہ ہو، کہ پروردگار عالم میں مخلوق اور فانی اشیا کی صفات اور خصائص نہیں پائے جاتے ہیں - تو پھر یہ قول صحیح ہے، مگر ایسی صورت میں بھی توحید کے صحیح مفہوم ادا کرنے میں کوتاہی کی گئی ہے کیونکہ اصل توحید یہ ہے کہ پہلے خدا کی صفاتِ کمال کو ثابت کیا جائے اور جب یہ اثبات مکمل ہو جائے تو اس وقت اللہ تعالیٰ کو فانی اور مخلوق افراد کی صفات و خصوصیات سے پاک و صاف سمجھا جا سکتا ہے۔" ؎۱

مذکورہ بالا تحریر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابن القیمؒ حادث افعال کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم کرنے میں بھٹک گئے ہیں - محض اس خیال سے کہ ربوبیت کا مفہوم اس کے بغیر متعین نہیں ہو سکتا - اس موقع پر توفیق خداوندی آپ کے شامل حال نہیں رہی، اگر آپ مزید غور کرتے تو آپ کو معلوم ہو جاتا کہ حادثات ان کے رونما کرنے والوں کے ساتھ ہی قائم رہتے ہیں، یہ عجیب اتفاق ہے کہ اس مسئلہ میں آپ فرقہ کرامیہ کے ہمنوا ہیں، وہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ حادث افعال ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں - جیسا کہ بغدادی لکھتے ہیں:-

"ابن کرام اور ان کے پیروؤں کا یہ خیال ہے کہ ان کا معبود، حادث افعال کا مرکز (محل حوادث) ہے، وہ اس بات کے قائل ہیں کہ خدا کے اقوال - ارادے اور دیکھی اور سنی ہوئی باتوں کا ادراک نیز عالم کے صحیفۂ عالیہ سے ملنا، یہ سب باتیں اس کے اندر رونما ہوتی رہتی ہیں اور وہ ان ہونے والے حادث کا مقام و محل ہے۔"

بہر حال آپ نے نیک نیتی کے ساتھ اجتہاد کیا تھا اس لئے اگر مجتہد غلطی کرے تو اس صورت میں بھی ثواب سے محروم نہ ہوگا، اور اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ جو کچھ آپ نے کیا، وہ نیک نیتی پر مبنی تھا اور آپ جیسے عالم کے بارے میں جنہوں نے اپنی زندگی کو حق و صداقت کی حفاظت کے لئے وقف کر دیا ہو، یہ تصوّر بھی نہیں کیا جا سکتا کہ آپ نے ایسی غلطی قصداً کی ہو - بہر حال اس مسئلہ میں آپ کی تحریریں نقل کرنے کے بعد ہم ان سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں:-

۱- اشاعرہ کی طرح ابن القیمؒ بھی صفاتِ باری تعالیٰ کے حامی تھے۔

۲- آپ اشاعرہ سے زیادہ صفاتِ کمال تسلیم کرتے تھے وہ صرف سات صفاتِ معانی کے قائل تھے۔

۳- اشاعرہ کی طرح آپ بھی انھیں ذات سے زائد صفات تسلیم کرتے تھے اور یہ مانتے تھے کہ خدا علم کے ساتھ عالم ہے اور قدرت کے ساتھ قادر ہے، اس مسئلے میں آپ معتزلہ کے مخالف تھے جو اس بات کے

؎۱ مدارج السالکین ۳/۲۸۷ - ۲۸۸ -

قائل تھے کہ خدا کو بذات خود علم و قدرت حاصل ہے۔

۴۔ آپ حادث افعال کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم سمجھتے تھے جیسا کہ ابھی بیان ہوا۔

بزرگانِ سلف کی رائے

ابن القیمؒ کا جو مسلک ہے وہی بزرگانِ سلف کا مسلک ہے صرف یہ فرق ہے کہ آپ نے حادث افعال کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم کر کے ان سے اختلاف کیا ہے، ورنہ سلفِ صالحین نے بھی سات صفات معانی سے زیادہ اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ ثابت کی ہیں۔ مثلاً علم و قدرت۔ حیات۔ ارادہ۔ سمع و بصر اور کلام کی سات صفات معانی کے علاوہ انھوں نے جلال و اکرام۔ جود و انعام اور عزت و عظمت کی صفات بھی بیان کی ہیں۔[۱]

صابونیؒ فرماتے ہیں، محدثین اللہ کی مندرجہ ذیل صفات ثابت کرتے ہیں۔ وحدانیت۔ سمع و بصر، علم و قدرت۔ عزت و عظمت۔ ارادہ اور مشیئت۔ قول و کلام۔ رضا و غضب۔ حیات و بیداری۔ فرح و ضحک وغیرہ۔[۲]

بغدادیؒ نے بزرگان سلف کے مبادیات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

"بزرگانِ سلف جو تھے رکن میں اللہ تعالیٰ کی صفات کے بارے میں یہ بیان کرتے ہیں۔

"اللہ تعالیٰ کا علم، اس کی قدرت۔ زندگی۔ ارادہ۔ سمع و بصر اور اس کا کلام اس کی صفات ازلیہ و ابدیہ ہیں۔"[۳]

ان تحریروں سے جو شہرستانیؒ۔ صابونیؒ اور بغدادیؒ نے عقیدۂ سلف کے بارے میں نقل کی ہیں، یہ ظاہر ہوتا ہے۔ کہ بزرگانِ سلف نے اللہ کی جو صفات کمال ثابت کی ہیں۔ وہ صفاتِ معانی سے زیادہ ہیں اور وہ تمام صفات ازلیہ ہیں اور ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہیں۔ امام ابن القیمؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔

ابن تیمیہ کا مسلک

مزید معلومات کے لئے ہم امام ابن تیمیہ کا مسلک بھی واضح کرتے ہیں، تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ امام ابن القیمؒ اپنے اُستاد سے کس حد تک متفق ہیں۔

امام ابن تیمیہ نے بزرگانِ سلف کی رائے بیان کی ہے اور انہی کے مسلک کو پسند کر کے اپنے رسالہ تدمریہ وغیرہ میں اس کی دعوت دی ہے، ان کی عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اللہ کی وہی صفات تسلیم کرتے ہیں جو خود اللہ اور اس کے رسول نے بیان کی ہیں۔ خود اللہ تعالیٰ نے اپنی بہت سی صفات بیان کی ہیں مثلاً یہ کہ وہ حیّ و قیوم ہے۔ علیم۔ حکیم۔ سمیع۔ بصیر۔ عزیز اور حلیم ہے۔ وہ ناراض ہونے والا بھی ہے۔ ناپسند کرنے والا بھی ہے اور محبت کرنے والا بھی ہے نیز وہ خالق، مصوّر، متکبّر وغیرہ بھی ہے۔[۴]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ بھی ابن القیمؒ اور دیگر بزرگانِ سلف کی طرح صفات وجودیہ کو

---

[۱] الملل والنحل ج ۱ ص ۱۱۶ — [۲] عقیدۃ السلف از ابو عثمان اسماعیل الصابونی ضمن مجموعہ ۳۰۰ توحید بدار الکتب المصریہ۔

[۳] الفرق بین الفرق ۳۲۲ از بغدادی۔ [۴] الرسالۃ التدمریہ۔ ص ۷-۹۔

تسلیم کرتے تھے اور انھوں نے اللہ کی صفات کمال کو ثابت کیا ہے مگر ان کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے ان مسائل میں عمیق بحث سے کام لیا ہے۔ انھوں نے اس مسئلہ میں ایک ایسے شک وشبہ کا ازالہ کیا ہے، جو بہت سے لوگوں کے ذہن میں پیدا ہو سکتا ہے۔

وہ شک وشبہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی وہ صفات بیان کی گئی ہیں، جو اس کی مخلوقات میں بھی پائی جاتی ہیں جیسے وجود۔ علم اور حیات ہے۔ امام موصوف نے اس شبہ کا ازالہ اس طرح کیا ہے کہ آپ نے یہ واضح کیا ہے کہ یکساں اور مشترکہ نام ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ان دو چیزوں کے اوصاف بھی یکساں اور مشابہ ہوں، مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے کہ اللہ میں تکبّر و غضب کے اوصاف موجود ہیں، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کا تکبّر و غضب اس کی مخلوق کے تکبّر و غضب کے مشابہ ہے۔

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:۔ "اللہ نے اپنے آپ کو زندہ (حیّ) کہا ہے اور قرآن کریم میں یہ مذکور ہے:۔
" اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے وہ زندہ اور قائم رہنے والا ہے "
اس کے ساتھ ساتھ اس نے دوسرے مقام پر اپنی مخلوق کو بھی زندہ (حیّ) کہا ہے اور ارشاد فرمایا ہے:۔
" وہ زندہ کو مُردہ سے نکالتا ہے اور مُردہ کو زندہ سے برآمد کرتا ہے "
یہاں جو لفظ حیّ ہے وہ اللہ کے نام کے مشابہ نہیں ہے کیونکہ پہلے مقام پر حیّ اللہ کا اسم ہے اور اس کے ساتھ مخصوص ہے، یہ دونوں لفظ استعمال اس وقت ہوں گے جبکہ انھیں خصوصی استعمال سے الگ کر دیا جائے۔ [1]

ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ جب کوئی معتزلی یہ کہتا ہے: " اللہ کا کوئی ارادہ نہیں ہے اور نہ اس کا کلام ہے جو اس کے ساتھ قائم ہو، کیونکہ یہ ایسی صفات ہیں جو مخلوقات کے ساتھ قائم رہتی ہیں " تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب ان صفات کو ذات قدیم کی طرف منسوب کیا جاتا ہو تو اس وقت یہ صفات حادث اشیاء کی صفات کے مشابہ نہیں ہوتی ہیں۔ اس طرح خدا کی دوسری صفات مثلاً محبّت و رضا وغیرہ مخلوقات کی صفات کے مانند نہیں ہیں۔

علمائے سلف کی حمایت

مذکورہ بالا بیانات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ابن القیمؒ اور ان کے اُستاد ابن تیمیہ علمائے سلف کے ہمنوا تھے اس لئے کہ ان دونوں نے صفاتِ معانی کی حمایت کی ہے۔ اور اس معاملے میں معتزلہ اور اشاعرہ دونوں کی مخالفت کی ہے۔ ہمارے خیال میں علمائے سلف اور ان کے حامی حق وصداقت پر ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ معتزلہ نے صفات کا

---

[1] الرسالۃ التدمریہ۔ ص ۱۲۔

انکار اس وجہ سے کیا ہے۔ کہ وہ متعدد قدیم اشیاء کو تسلیم کرنے سے آزاد ہو جائیں۔ ان کی یہ دلیل بہت کمزور ہے۔ کیونکہ شریعت میں جس چیز کی ممانعت ہے، وہ یہ ہے کہ ایسے قدیم افراد مجتمع ہو جائیں، جو متعدد خداؤں کی شکل اختیار کر لیں۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ خدا کی ذات قدیم ہے، اور اس کی صفات قدیم ہیں تو یہ بات کہنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے۔ کہ متعدد خدا ہو جائیں ایسی صورت میں کوئی یہ کہے گا کہ قدرت قدیم یا ارادہ قدیمہ دیوتا کی شکل ہے۔ جب ایسی صورت کا تصور ممکن نہ ہو تو ہمیں قدیم صفات کے متعدد ہونے سے نہیں ڈرنا چاہیئے

اشاعرہ نے اللہ کی جو سات صفات بیان کی ہیں، وہ برحق ہیں مگر اللہ تعالیٰ کے کمالات کا اقتضاء یہ ہے کہ ان تمام صفاتِ کمال کو بیان کیا جائے جن کا ذکر قرآن و سنت میں آیا ہے۔ اس لئے علمائے سلف۔ ابن تیمیہ اور ابن القیم نے مزید صفاتِ کمال کو تسلیم کیا ہے۔

ابن القیمؒ اور آیات متشابہہ

امام ابن القیمؒ نے مخلوقات کو اللہ کی صفات کی دلیل قرار دیا ہے اور ان آیات کے علاوہ، جو اس بارے میں وارد ہوئی ہیں، مخلوقات کے وجود کے ذریعے بھی اللہ کی صفات کو ثابت کیا ہے۔ اس بحث کا بنیادی اصول یہ ہے کہ اللہ اپنی مخلوقات کے مشابہ نہیں ہے۔ اسے علمائے سلف اور معتزلہ دونوں تسلیم کرتے ہیں۔ مگر اس کی تفصیل میں ان دونوں کا اختلاف ہے۔ اس سلسلے میں امام ابن القیمؒ کا جو مسلک ہے اس کی بنیاد یہ دو اصول ہیں کہ خدا کو مخلوقات کی مشابہت سے منزّہ رکھا جائے اور آیات میں تاویل نہ کی جائے۔ آپ صحابہ کرام کے مسلک سے متاثر ہیں۔ بہر حال اس بحث میں ان تمام باتوں پر تفصیلی بحث کی جائے گی اور امام موصوف کو اس الزام سے بری کیا جائے گا کہ آپ خدا کو مجسّم اور مخلوق کے مشابہ تسلیم کرتے ہیں۔

مخلوق سے عدم مشابہت اللہ تعالیٰ کے کمال کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اپنی مخلوق میں سے کسی کے مشابہ نہ ہو ورنہ وہ بھی حادث ہوگا، اور کسی پیدا کرنے والے کا محتاج ہوگا۔ اس صورت میں وہ معبود اور خدا نہیں بن سکتا، یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں یہ مذکور ہے: "اس جیسی کوئی چیز نہیں ہے" یہ ایسا اصول ہے جو قطعی طور پر واضح ہے اور اس میں کسی قسم کا ابہام نہیں ہے، البتہ قرآن و سنت میں کئی آیات واحادیث ایسی مذکور ہیں جن کے بعض ظاہری الفاظ سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ اللہ حادث اشیاء کے مشابہ ہے۔ ان میں وہ آیات شامل ہیں، جن میں خدا کے ہاتھ۔ پیر اور آنکھوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور بعض احادیث میں خدا کے اُترنے، اور

۱؎ مدارج السالکین ج ۳ ۔ ص ۲۲۷ ۔ ۲۳۱۔

اس کی انگلی کا ذکر بھی ہے۔ لہٰذا ان آیات و احادیث کی تاویل میں بحثیں چھڑ گئی ہیں۔ اور بحث کرنے والے علماء میں اختلاف رونما ہو گیا ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے:۔

علمائے سلف کا مسلک

علمائے سلف کے مسلک کے دو بنیادی اصول ہیں:۔

۱۔ وہ اللہ تعالیٰ کو حادث افراد کی مشابہت سے منزہ اور بری الذمہ سمجھتے تھے۔ یعنی وہ اس آیت کریمہ پر عمل کرتے تھے کہ "اس کے مشابہ کوئی چیز نہیں ہے"۔

۲۔ وہ آیات کے ظاہری الفاظ کو تسلیم کرتے تھے اور اس کی تاویل نہیں کرتے تھے۔ مبادا کہ وہ اللہ کی آیات کی ایسی تعبیر و تشریح کریں جو اس کے منشا کے خلاف ہو، اس لئے وہ ان آیات پر اُس صورت میں ایمان رکھتے ہیں جس صورت میں وہ نازل ہوئی ہو بغیر اس کے کہ ان کی تاویل کی جائے۔

یہی وہ بنیادی اصول ہیں جن پر علمائے سلف کا اعتماد تھا۔ مندرجہ ذیل بیانات سے ان کی وضاحت ہوتی ہے۔

ابن خلدون فرماتے ہیں:۔

"قرآن کریم میں معبود کا ذکر اس طرح آیا ہے کہ اسے ہر چیز سے پاک و صاف رکھا گیا ہے۔ اکثر آیات میں یہ مفہوم واضح ہے اور ان میں کسی تاویل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صاف اور کھلم کھلا حکم آیا ہے، اس لئے ان پر ایمان لانا ضروری ہے۔ چنانچہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ و تابعین نے ان آیات کی، ان کے ظاہری الفاظ کے مطابق تفسیر کی تھی، تاہم قرآن کریم میں چند آیات ایسی ہیں جن سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا اپنی ذات و صفات میں مخلوق کے مشابہ ہے، اس کے باوجود علمائے سلف نے تنزیہ باری تعالیٰ کے دلائل کو، جو کثرت سے ہیں، اور ان کا مفہوم بھی واضح ہے، ان پر غالب رکھا کیونکہ انھیں یقین کامل تھا کہ خدا کا مخلوق سے مشابہ ہونا محال ہے۔ اس لئے ان آیات متشابہ کے بارے میں بھی ان کا یہی فیصلہ تھا کہ یہ اللہ کا کلام ہے اور اس صورت میں ان کا ان آیات پر ایمان رہا کہ وہ اکثر یہ کہتے تھے: "تم ان آیات کو اسی طرح پڑھو جس طرح وہ نازل ہوئی ہیں"۔ یعنی ان پر یہ ایمان لاؤ کہ یہ اللہ کی طرف سے ہیں مگر ان کی تاویل کے درپے مت رہو، اور نہ ان کی تفسیر کرو کیونکہ ممکن ہے کہ اس میں تمہاری آزمائش ہو، اس لئے اس مقام پر ٹھہرے رہو اور اس پر یقین رکھو" [۱]

شہرستانی یہ لکھتے ہیں کہ اہل السنت والجماعت جنھیں صفاتیہ کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ اللہ کی صفات خبریہ بھی مانتے ہیں۔ جیسے کہ خدا کے دو ہاتھ اور دو پاؤں ہیں۔ انھوں نے اس کی تاویل نہیں کی ہے۔ اسی وجہ سے ان کا نام صفات خبریہ رکھا گیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: "جن الفاظ کے لئے شرعی نص آئی ہے۔ ان کے بارے میں دو جماعتیں ہو گئی ہیں۔

---

[۱] مقدمہ ابن خلدون ص ۴۰۵۔ المطبعۃ الادبیہ بیروت ۱۸۷۹ء پہلا ایڈیشن۔

ایک ایسی جماعت ہے جو ان کی مناسب تاویل کرتی ہے۔ اور دوسری جماعت ایسی ہے جو ان کی تاویل نہیں کرتی ہے۔ اور وہ لوگ یہ کہتے ہیں: "ہم عقل کے تقاضوں کے مطابق یہ جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جیسی کوئی چیز نہیں ہے اس لئے وہ کسی مخلوق کے مشابہ نہیں ہے اور نہ اس کے مشابہ کوئی چیز ہے۔ اس عقیدہ پر ہمارا قطعی ایمان ہے۔ تاہم بعض آیات ایسی ہیں جن کا مفہوم ہماری سمجھ میں نہیں آتا ہے۔ ایسی آیات یہ ہیں: "رحم کرنے والا خدا عرش پر متمکن ہو"، "تمہارا رب آیا" وغیرہ۔ اس قسم کی آیات ایسی ہیں کہ ہم ان کی صحیح تفسیر و تاویل کرنے کے ذمہ دار نہیں ہیں۔ ہمیں صرف یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم یہ عقیدہ رکھیں کہ اللہ کا کوئی شریک نہیں ہے۔ اور اس جیسی کوئی چیز نہیں ہے۔ یہ وہ عقیدہ ہے جسے ہم نے یقینی دلائل کے ساتھ ثابت کر دیا ہے۔" [۱]

آگے چل کر وہ لکھتے ہیں: "امام احمد بن حنبل۔ داؤد بن علی الاصفہانی اور دیگر جلیل القدر علماء، متقدمین اور محدثین کے اس مسلک پر گامزن ہیں جو امام مالک بن انس اور مقاتل بن سلیمان وغیرہ کا طریقہ تھا۔ یہی سلامتی کا طریقہ ہے۔ وہ کہتے ہیں: "ہم کتاب و سنت میں جو مذکور ہے، اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ اور ان کی کوئی تاویل نہیں کرتے ہیں۔ کیونکہ ہمیں قطعی طور پر اس بات کا علم ہے کہ خدائے بزرگ و برتر کسی مخلوق کے مشابہ نہیں ہے، اور جو کچھ وہم و تصور میں آئے۔ اللہ اس کا خالق و صانع ہے۔"

علمائے سلف خدا کو مشابہ قرار دینے میں اس قدر پرہیز کرتے تھے کہ وہ یہ کہا کرتے تھے:۔

"جو کوئی یہ آیت خَلَقْتُ بِیَدَیَّ (میں نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا) پڑھتے وقت اپنے ہاتھ کو حرکت دے یا یہ حدیث بیان کرتے وقت اپنی انگلی سے اشارہ کرے، تو اس کا ہاتھ کاٹنا اور اس کی انگلی اکھیڑنا واجب ہے۔ وہ حدیث یہ ہے:

"مومن کا قلب، خدائے رحمٰن کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں کے درمیان ہے۔"

انھوں نے یہ طریقہ مذکورہ بالا دو اصولوں پر اس لئے محدود رکھا کہ انھیں تاویل سے منع کیا گیا تھا۔ بلکہ قرآن کریم میں (ان آیات متشابہہ کے بارے میں) یہ مذکور ہے: "ان کی تاویل اللہ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا ہے اور جو علم کے ماہر ہیں، وہ یہی کہتے ہیں: "ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں، ہر چیز ہمارے پروردگار کی طرف سے ہے۔" لہٰذا وہ کجروی سے بچنے کے لئے تاویل سے پرہیز کرتے ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ تاویل باتفاق علماء، امر ظنی ہے اور ظن و گمان کی بنیاد پر صفات باری تعالیٰ کو بیان کرنا جائز نہیں ہے اور یہ ممکن ہے کہ تاویل اللہ کی منشا کے خلاف ہو۔ اس لئے وہ ماہر اہل علم کی طرح قرآن کریم کے حکم پر عمل کر کے یہ کہتے ہیں: "ہر چیز ہمارے پروردگار کی طرف سے ہے، ہمارا اس کے ظاہری الفاظ پر ایمان ہے اور ہم اس کے باطنی مفہوم کی تصدیق کرتے ہیں، اور ہم اس کے علم کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں، کیونکہ ہم اس کے معلوم کرنے کے مُکلّف (ذمہ دار) نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ ایمان کی شرط اور اس کا رکن نہیں ہے۔" [۲]

---

[۱] و [۲] الملل والنحل از شہرستانی ج ۱۔ ص ۱۱۶ - ۱۱۷۔

مقریزی کا بیان

علامہ مقریزی آیات متشابہہ کے بارے میں علمائے سلف کا موقف واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "بزرگانِ سلف نے اس عقیدہ کے باوجود کہ خداوند کریم مخلوق کے غیر مشابہ ہے، ان آیات کو تسلیم کیا ہے۔ جن میں اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے چہرہ اور ہاتھ وغیرہ کا ذکر کیا ہے۔ انھوں نے بلا تشبیہ انھیں مانا ہے۔ اور ان میں سے کسی نے ان آیات کی کوئی تاویل نہیں کی ہے، بلکہ ان کا متفقہ فیصلہ ہے کہ ان صفات کو جوں کا توں اسی طرح برقرار رکھا جائے جس طرح ان کا ذکر آیا ہے۔ اس زمانے میں ان کے پاس کتاب اللہ کے سوا اور کوئی چیز نہ تھی جس سے خدا کی وحدانیت کو ثابت کیا جائے۔"[1]

صابونی کا قول

علامہ صابونی ارشاد فرماتے ہیں:

"بزرگان سلف اللہ کی صفات کو اس طرح بیان کرتے تھے جس طرح وہ وحی الٰہی میں مذکور ہیں، یا جیسا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہو، وہ انھیں تشبیہ کے بغیر بیان کرتے تھے مثلاً وہ یہ کہتے تھے، "اس خدا نے آدم علیہ السلام کو اپنے ہاتھ سے پیدا کیا" یہ اس لئے کہتے تھے کہ خود اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں یہ ارشاد فرمایا تھا: "میں نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا" وہ الفاظ کی تحریف گوارا نہیں کرتے تھے۔ اور نہ وہ فرقہ معتزلہ جہمیہ کی طرح ہاتھوں سے مراد نعمت یا قوت لیتے تھے اور نہ فرقہ مشبہہ کی طرح وہ انھیں مخلوق کے ہاتھوں کے مشابہ کہتے تھے، بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی پیروی کرتے تھے۔ "اس جیسی کوئی چیز نہیں ہے" دیگر صفات میں بھی وہ یہی طریقہ اختیار کرتے تھے مثلاً وہ سمع وبصر۔ آنکھ۔ چہرہ۔ ارادہ۔ خوشی۔ بیزاری۔ ہنسی وغیرہ کے الفاظ کو ظاہری مفہوم پر محمول کرتے تھے اور ان کے علم کو خدا کی طرف سونپتے تھے اور ان کا یہ اعلان تھا کہ ان الفاظ کی تاویل وتفسیر کا علم صرف اللہ کو ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے بھی انہی اہل علم کے بارے میں یہ ارشاد فرمایا ہے:

"وہ لوگ جو علم میں راسخ اور پختہ ہیں، وہ یہ کہتے ہیں: "ہم اس (متشابہ آیت) پر ایمان لائے ہیں۔ ہر چیز ہمارے پروردگار کی طرف سے ہے۔"[2]

معتزلہ کا مسلک

فرقہ معتزلہ بھی اللہ کو، حادث اشیاء کی مشابہت سے منزّہ اور پاک وصاف خیال کرتا ہے۔ مگر وہ آیات متشابہہ کی اس طرح تاویل کرتا ہے کہ اس سے باری تعالیٰ کو ان کی مشابہت سے منزّہ اور پاک وصاف رکھا جا سکے اس مسئلہ میں وہ اہل السنّت والجماعت سے زیادہ دلیر ہیں اور بحث ومناظرہ کے موقع پر ان کا مسلک زیادہ کارآمد ہے۔ تاہم اہل السنّت والجماعت کا مسلک سلامت روی کے زیادہ قریب ہے۔ معتزلہ بھی اس آیت پر ایمان رکھتے ہیں:

---

[1] الخطط المقریزیہ۔ ج ۴۔ ص ۱۸۱۔

[2] عقیدۃ السلف از ابو عثمان صابونی۔ ضمن ص مجموعہ ۱۱۳ توجہ بدار الکتب المصریہ۔

"لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ" کوئی چیز اس کے مشابہ نہیں ہے۔"

مگر ان آیات کی تاویل کرتے ہیں جن میں متشابہ الفاظ پائے جاتے ہیں مثلاً آیات میں یہ مذکور ہے:

یہودی کہتے ہیں: "اللہ کے ہاتھ پر طوق پڑا ہوا ہے (بند ہے) ان کے ہاتھ بند رہیں، اور جو کچھ انھوں نے کہا ہے اس کی وجہ سے لعنت ہو۔ بلکہ اس کے دونوں ہاتھ کھلے ہوئے ہیں وہ جیسا کہ چاہتا ہے خرچ کرتا ہے۔"

معتزلہ یہودیوں کے اس قول کا مفہوم یہ بیان کرتے ہیں کہ اللہ کے ہاتھ بند ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ (نعوذ باللہ) بخیل ہے، پھر ان کے جواب میں جو اللہ نے یہ فرمایا ہے کہ "اس کے دونوں ہاتھ کھلے ہوئے ہیں" تو یہ جواب مجازی طرز بیان پر مبنی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بہت سخی ہے، بخیل نہیں ہے کیونکہ جب سخی بہت سخاوت کرتا ہے، تو وہ دونوں ہاتھوں سے اپنا مال لٹاتا ہے لہٰذا اس مجازی پیرایہ پر ان الفاظ کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ [1]

ایک آیت کریمہ یہ ہے: "الرحمٰن عرش پر متمکن ہوا" وہ اس کی تاویل اس طرح کرتے ہیں۔ عرش بادشاہت کا تخت ہے۔ بادشاہ کے تخت پر بیٹھنے سے مراد، حکومت کرنا ہے۔ چنانچہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص تخت پر بیٹھ گیا تو اس سے مراد اس کی حکومت اور بادشاہت ہوتی ہے یعنی اس نے اپنی بادشاہت اور حکومت شروع کی۔ [2]

ایک آیت کریمہ یہ ہے "تمہارے پروردگار کا چہرہ جو جلال واکرام والا ہے۔ باقی رہے گا۔" اس میں وجہ سے مراد ذات باری تعالیٰ ہے اس سے ذات اور کل حصہ بھی مراد لیا جاتا ہے۔ جیسا کہ مکہ معظمہ کے عرب کہتے ہیں:

"أین وَجْہُ عربی کریم یُنقذنی عن الھوان" [3] کہاں ہے کرم کرنے والا عربی چہرہ، جو مجھے ذلت سے نکالے۔

ایک آیت کریمہ یہ ہے:۔

"یخافون ربّھم مِنْ فوقھم" "وہ اپنے پروردگار سے ڈرتے ہیں جو ان کے اوپر ہے۔"

اگر اس میں من فوقھم کا تعلق یخافون سے قائم کیا جائے، تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اپنے پروردگار سے ڈرتے ہیں کہ کہیں وہ ان کے اوپر سے ان پر عذاب نہ بھیجے، اگر مذکورہ بالا لفظ کا تعلق ربّھم سے مانا جائے تو اس صورت میں اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ وہ اپنے رب سے ڈرتے ہیں کہ کہیں وہ ان کے اوپر بلند ہے اور ان پر غالب وقاہر ہے" اس وقت اس کا مفہوم وہی ہوگا جو اس آیت میں ہے:

"وَھُوَ القَاھِرُ فَوقَ عِبَادِہٖ" "وہ اپنے بندوں پر غالب وقاہر ہے۔"

دوسرے مقام پر بھی اس طرح مذکور ہے۔

"وَإنَّا فَوْقَھُمْ قَاھِرُونَ" [4] "ہم ان کے اوپر قاہر (غالب) ہیں۔"

---

[1] تفسیر الکشاف از زمخشری ۱/۳۵۱ [2] و [3] تفسیر الکشاف از زمخشری ۲/۴۲۷ و ۲/۲۳۱

[4] الکشاف جلد اوّل۔

ایسی ہی یہ آیت ہے : " وہی اللہ ہے جو آسمانوں میں ہے اور زمین میں بھی ہے وہ تمہاری پوشیدہ اور علانیہ باتوں کو جانتا ہے " اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہی زمینوں اور آسمانوں میں معبود ہے " جیساکہ دوسری آیت میں یہ مذکور ہے :-

وہی ہے جو آسمانوں میں بھی معبود ہے اور زمین میں بھی وہی معبود ہے۔ یعنی دونوں مقامات پر عبادت کے لائق وہی ہے اور وہی ایک معبود ہے، اور کوئی اس کا شریک نہیں ہے " [1]

ابن القیمؒ کا مسلک

آپ کا مسلک ان دو بنیادوں پر قائم ہے:

(۱) خدا کو مخلوق کی مشابہت سے منزّہ اور پاک و صاف سمجھا جائے۔

(۲) متشابہ آیات میں کسی قسم کی تاویل نہ کی جائے۔ آپ بھی علمائے سلف کی طرح اس آیت پر عمل کرتے ہیں۔ " اس کے مانند کوئی نہیں ہے " نیز متشابہ آیات کے الفاظ پر جوں کا توں ایمان رکھتے ہیں اور ان میں کوئی تاویل نہیں کرتے ہیں بلکہ آپ تاویل نہ کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔ اور اپنی تصانیف میں تاویل کی مذمّت کرتے رہے ہیں۔ ایک جگہ آپ فرماتے ہیں : " تاویل کرنے والے اللہ اور اس کے رسول کے کلام کی ایسی تاویل کرتے ہیں جو کلام اللہ کے اصل مفہوم و منشا کے خلاف ہوتی ہے، مگر اپنی رائے کے مطابق " کلام اللہ کی تفسیر و تشریح کرتے رہتے ہیں۔ بلکہ اپنی رائے کو نص شرعی اور وحی الٰہی پر مقدم رکھتے ہیں اور اسے اللہ اور اس کے رسول کے کلام کو سمجھنے کا معیار قرار دیتے ہیں۔ [2]

تاویل کی مذمّت

آگے چل کر آپ فرماتے ہیں : " ایسی تاویل کا نتیجہ تھا کہ جنگ جمل و صفین۔ فتنۂ حرہ اور فتنۂ ابن الزبیر میں مسلمانوں کا خون بہایا گیا اور اسی تاویل کی بدولت امیرالمومنین حضرت عثمانؓ کو ظلم و تعدی کے ساتھ شہید کیا گیا۔ اور امت اسلامیہ میں اب تک جو اختلافات رونما ہیں، وہ اسی تاویل کی بدولت ہیں "

آپ کے خیال میں یہ تاویل ہی کا نتیجہ تھا کہ مسلمان خانہ جنگیوں اور فتنوں میں مبتلا ہو گئے اور اس کی بدولت ان میں خون ریزیاں ہوئیں اور اس سلسلے میں جو پہلا خون بہایا گیا تھا، وہ حضرت عثمان بن عفان کا خون تھا، اس کے بعد مسلمانوں پر پے در پے مصائب نازل ہوتے رہے۔ یہاں تک کہ ان کی شان و شوکت باقی نہیں رہی اور ان کی ہیبت اور رعب جاتا رہا۔ آپ مزید فرماتے ہیں : " چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم تھا کہ ایسی صورت رونما ہونے والی ہے اور یہ کہ آپ کی شریعت میں یہ تبدیلی ضرور ہوگی، اس لئے آپ نے یہ پیشگوئی فرمائی تھی :-

" عنقریب میری امت تہتر ۷۳ فرقوں میں بٹ جائے گی اور ایک فرقہ کے علاوہ باقی تمام دوزخ میں ہوں گے " اس ایک فرقہ سے مراد وہ جماعت ہے جو شریعت کے ظاہری الفاظ پر عمل پیرا ہوگی اور اس میں کوئی تاویل نہیں کرے گی۔ [3]

---

[1] الکشاف۔ جلد اوّل۔ [2] و [3] اعلام الموقعین ۲/ ۲۶۷ و ۲/ ۲۶۹ و ۲/ ۲۷۰۔

صحابۂ کرام کا طریقہ

آپ اپنے اس مسلک میں صحابۂ کرام کے طریقے سے متاثر تھے کیونکہ صحابۂ کرام نے کبھی اللہ کے اسماء و صفات میں اختلاف نہیں کیا اس لئے آپ بھی ان کے طریقے پر چلنا چاہتے تھے اور انہی کی پیروی کرنا پسند کرتے تھے اس لئے عقائد میں آپ بزرگان سلف کے طریقے پر گامزن ہوئے، اور جھگڑنے والے فرقوں کے خیالات کو پسند نہیں کیا۔ صحابۂ کرام کے طریقے کی طرف آپ کا رجحان آپ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے، آپ فرماتے ہیں:

"صحابۂ کرام میں بعض شرعی احکام میں اختلاف رونما ہوا مگر خدا کا شکر ہے کہ ان میں اسماء و صفات اور افعال کے کسی مسئلہ پر اختلاف رونما نہیں ہوا، بلکہ جو کچھ ان عقائد کے بارے میں کتاب و سنت میں مذکور تھا، ان میں وہ اوّل سے لے کر آخر تک متفق اور یک زبان رہے، نہ تو انھوں نے ان مسائل کی کوئی تاویل کی، اور نہ کسی مقام پر سے کوئی تحریف اور تبدیلی کی۔ ان میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ ان الفاظ میں حقیقی معنی مراد نہیں ہیں۔ اس لئے یہ مجازی مفہوم میں نہیں ہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے ان مسائل کو حرف بہ حرف تسلیم کیا اور انھیں عزت و احترام کے ساتھ مان کر ان پر ایمان لائے۔" [1]

ان بیانات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ آپ ان آیات متشابہ کو حرف بحرف تسلیم کرتے تھے۔ اور ان کی تاویل کو ناپسند کرتے تھے۔ اور اسی حالت میں ان پر ایمان رکھتے تھے اور ان کی اصل حقیقت کے علم کو خدا کے سپرد کرتے تھے آپ فرماتے ہیں:۔

"ہم نے اپنی کتاب الصواعق میں یہ بیان کیا ہے کہ صفات کی آیات کی تاویل کرنا اور انھیں حقیقی معنوں سے الگ کرنا، دین و دنیا کے فساد کی جڑ ہے۔ اسی سے سلطنتوں کو زوال آیا، نیز دشمنانِ اسلام کے تسلط کا سبب بھی یہی تاویل ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جو کوئی قرآن و سنت میں صفات کی آیات کا بغور مطالعہ کرے، تو اس پر یہ واضح ہو جائے گا کہ ان کی ایسی تاویلیں کرنا، جن کی رو سے ان کے حقیقی معنی مراد نہ لئے جائیں، درست نہیں ہے۔ بعض آیات تو ایسی ہیں جن میں اس قسم کی تاویل کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے مثلاً ایک آیت یہ ہے:۔ "کیا وہ صرف اس بات کا انتظار کر رہے ہیں کہ ان کے پاس فرشتے آئیں یا تمہارا پروردگار آئے یا کہ تمہارے پروردگار کی کچھ نشانیاں آئیں۔"

اس آیت میں اس طرح تقسیم کی گئی ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کے آنے سے مراد فرشتے یا اس کی نشانیاں نہیں ہو سکتی ہیں۔ (کیونکہ ان کا ذکر پہلے سے موجود ہے) اس کے سیاق و سباق پر غور کرنے سے یہ شک و شبہ باقی نہیں رہتا کہ اس میں بذات خود اللہ کا آنا مراد ہے۔ اسی طرح آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے:۔

"بے شک تم اپنے پروردگار کو بچشم خود اس طرح دیکھو گے جس طرح تم کھلے موسم کی چاندنی رات میں چاند کو دیکھتے ہو۔ جبکہ کوئی بادل اس کی راہ میں حائل نہ ہو اور جس طرح تم دوپہر کے وقت کھلے موسم میں آفتاب کو

---

[1] اعلام الموقعین ۱/۵۵۔

دیکھتے ہو، جبکہ اس کے پاس کوئی بادل نہ ہو۔"

یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کے بیان اور وضاحت کے بعد تاویل کی کوئی گنجائش نہیں رہتی ہے۔ اور جس کے پاس عقل اور دینداری ہو، وہ اس میں شک وشبہ نہیں کرسکتا ہے۔ ؎۱

عرش پر متمکن ہونے کے مسئلے کے بارے میں آپ فرماتے ہیں:۔ "اگر کوئی مدعی اس کی تاویل کا دعویٰ کرے، تو دلیل کے بغیر دعویٰ نہیں مانا جائے گا۔" ؎۲

تاویل کی مذمت میں آپ فرماتے ہیں:۔ "یہی اسلام کے مصائب کی جڑ ہے کہ تحریف کرنے والے اور اسلامی اصول کو باطل کرنے والے تاویل کرتے رہتے ہیں اور اسی چیز نے خلیفۂ ذوالنورین والاحسان (حضرت عثمان بن عفانؓ) کو شہید کرایا۔" ؎۳

آپ دوسرے مقام پر ارشاد فرماتے ہیں:۔

"ہم اللہ تعالیٰ کی صفات اسی طرح بیان کرتے ہیں جس طرح اس نے خود بیان کی ہیں یا جس طرح اس کے رسول نے ہمیں بتایا ہے۔ ہم ان میں کسی قسم کی تحریف وتبدیلی نہیں کرتے ہیں۔ اور نہ ہم اللہ کو مخلوق کے ساتھ مشابہ قرار دیتے ہیں۔ بلکہ ہم اس کے لئے وہی اسماء وصفات ثابت کرتے ہیں جو اس نے خود اپنے لئے مقرر فرمائی ہیں۔ ہم اسے تمام عیوب ونقائص اور مشابہت خلق سے بری الذمہ قرار دیتے ہیں اور اس آیت کریمہ پر عمل کرتے ہیں جس میں یہ مذکور ہے:۔ " اس جیسی کوئی چیز نہیں ہے وہی سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔"

جو بات ہم ذات باری تعالیٰ کے بارے میں کہتے ہیں، وہی بات ہم اس کی صفات کے بارے میں کہتے ہیں۔ یعنی جس طرح ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ اس کی ذات دوسری ذاتوں سے بالکل مختلف ہے۔ اسی طرح ہم اس کے قائل ہیں کہ اس کی صفات دوسری صفات کے مشابہ نہیں ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیئے کہ کوئی چیز اس کی ذات وصفات اور اس کے افعال میں اس کے مشابہ نہیں ہے، اس لئے ہمارے نزدیک اللہ کی صفات۔ مخلوق کی صفات کے مشابہ نہیں ہے، مگر اس کے ساتھ ساتھ لوگوں کے طعن وتشنیع اور ان کے الزامات کے ڈر سے ہم اس کی کسی صفت کا انکار بھی نہیں کرتے ہیں۔" ؎۴

یہ امام ابن القیمؒ کا مسلک ہے، وہ عام صفات کو بھی مانتے ہیں۔ اور ان صفات خبریہ کو بھی تسلیم کرتے ہیں جن کا ذکر قرآن وسنت میں آیا ہے جب ہم آپ کے مسلک کا بزرگانِ سلف کے مسلک سے تقابل کرتے ہیں تو ہمیں آپ کا مسلک بالکل ان کے ہمنوا نظر آتا ہے۔ اور ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ آپ نے اسی مسلک پر قائم رہ کر اپنے اصلی مقصد کو نظر انداز نہیں کیا ہے یہ ہے کہ بزرگانِ سلف کے طریقے کے مطابق مذہبی زندگی بسر کی جائے۔

؎۱ مدارج السالکین ۳/۲۲۶ - ۲۲۷ ؎۲ و ؎۳ الکافیۃ الشافیہ/ ۵۸ وص ۸۶،۸۵ مطبعۃ التقدم۔

؎۴ الکافیۃ الشافیہ ص ۹ مطبعۃ التقدم۔

تشبیہ و تجسیم کے الزام کی تردید

ہم نے امام ابن القیمؒ کے تصانیف سے جو اقتباسات پیش کئے ہیں ان کی رو سے آپ ان الزامات سے بالکل بری الذمہ نظر آتے ہیں، جو ان کے حریفوں اور حاسدوں نے ان کے خلاف لگائے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ امام موصوف خدا کو مخلوق کے مشابہ اور مجسم مانتے ہیں، اس لئے ان کا تعلق فرقہ مشبہ اور مجسمہ سے ہے۔ چنانچہ آپ کے قصیدہ کے رد میں جو آپ کی کتاب "الکافیۃ الشافیۃ فی الانتصار للفرقۃ الناجیۃ" میں مذکور ہے۔ ابوالحسن تقی الدین علی بن عبدالکافی السبکی الکبیر المتوفی ۷۵۶ھ نے (جو آپ کے معاصر عالم تھے) ایک کتاب لکھی جس کا نام السیف المصقول ہے۔ مگر جو شخص اس کا مطالعہ کرے اور اس کے ساتھ ساتھ امام ابن القیمؒ کی تصانیف کا مطالعہ بھی کرے۔ تو وہ امام موصوف کو ان تمام الزامات سے بری الذمہ پائے گا، جو ان کے دشمنوں نے ان کی طرف منسوب کئے ہیں۔ بہرحال یہ دشمنی امام موصوف کے زمانے کے بعد بھی ختم نہیں ہوئی بلکہ موجودہ زمانے میں شیخ محمد زاہد الکوثری نے بھی امام موصوف کے خلاف حملے کئے ہیں مگر اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ آگ میں مشک کو ڈال دیا جائے تو اس سے اس کی خوشبو اور مہکنے لگے۔ ہم نے سبکی اور کوثری کا رد پڑھا ہے مگر ان کے مطالعے کے بعد ہمیں مزید یقین ہو گیا ہے کہ آپ ان الزامات سے قطعی بری ہیں جو آپ کی طرف منسوب کئے گئے ہیں۔

افعال عباد

اس بحث میں امور زیر غور مندرجہ ذیل ہیں:- (۱) مسئلہ افعال عباد کی بنیاد (۲) جبریہ کا مسلک اور اس پر بحث (۳) معتزلہ کا مسلک اور اس پر بحث (۴) امام اشعریؒ کا مسلک اور اس پر تنقید (۵) امام ابن تیمیہ اور ابن القیمؒ کی رائے۔ ابن القیمؒ کا فرقہ جبریہ۔ معتزلہ اور اشاعرہ کا رد کرنا (۶) ابن القیمؒ کہاں تک اہل السنت والجماعت کے مسلک کی حمایت کرتے ہیں۔ آپ کے خیالات کی توضیح۔ مشتبہ اعتراض کا جواب اور تقابلی مطالعہ (۷) علمائے سلف کی رائے جیسا کہ بغدادی اور صابونی نے بیان کیا ہے (۸) ابن القیمؒ اور ابن تیمیہ اہل السنت والجماعت کے طریقہ پر گامزن ہیں اس لئے یہ دونوں ان اعتراضات سے محفوظ ہیں جو فرقہ ہائے معتزلہ جبریہ اور اشاعرہ پر کئے گئے ہیں

مسئلہ کی اصل بنیاد

اللہ نے رسولوں کی زبانی چند احکام اپنے بندوں کے لئے مقرر کئے ہیں اور چند باتوں سے منع کیا ہے۔ اس کے رسولوں نے یہ بیان کیا ہے کہ جو کوئی ان احکام کی تعمیل کرے گا اور ممنوعہ کاموں سے بچے گا اسے ثواب ملے گا اور جو کوئی ان احکام کی خلاف ورزی کرے گا اور ممنوعہ کاموں کا ارتکاب کرے گا، اسے سزا دی جائے گی۔

سزا اور جزا کا یہ مسئلہ جو بندوں کے کاموں کا نتیجہ ہے، بحث و تحقیق کا مرکز بنا ہوا ہے۔ اس موقع پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا بندے اپنے اعمال کے خالق ہیں اور اس وجہ سے وہ ثواب و عقاب کے مستحق ہیں کیونکہ وہ اپنے اعمال کے ذمّہ دار ہیں اور اپنی ذمّہ داری کی بنا پر انھیں اپنے کاموں پر سزا یا جزا ملے گی۔ یا یہ سمجھا جائے کہ اللہ ہر چیز کا خالق ہے۔ اور وہ اپنی مخلوقات کے اعمال کا خالق بھی ہے؟

فرقہ جبریہ کا مسلک

مسلمانوں میں ایک فرقہ پیدا ہوا تھا جو جبریہ کے نام سے موسوم تھا اس کا سربراہ جہم بن صفوان تھا، اس فرقہ کا یہ خیال ہے کہ اللہ ہر چیز کا خالق ہے، اس لئے انسان اپنے کام میں مجبور محض ہے، اس کی طرف جو اعمال منسوب کر دئے جائیں ان کی حیثیت مجازی ہے، ان کے نزدیک انسان اور جمادات میں صرف ظاہری فرق ہے، مثلاً انسان کو ظاہر کرکے یہ دکھایا جاتا ہے کہ وہ خود مختار ہے، مگر حقیقت ہی میں وہ خود مختار نہیں ہے۔ البتہ جمادات کو بظاہر اور حقیقتاً دونوں لحاظ سے مجبور سمجھا جاتا ہے۔ لہٰذا اگر انسان کے بارے میں یہ کہا جائے کہ "اس نے لکھا یا قتل کیا" تو ان افعال کی نسبت اس کی طرف ویسی ہی مجازی ہے جس طرح یہ کہا جائے۔ "درخت بار آور ہو گیا یا پتھر نے حرکت کی" لہٰذا اسے ثواب و عقاب کا مستحق ٹھہرانا اسے مکلف بنانا (ذمّہ دار بنانا) سراسر جبر ہے۔

یہ فرقہ جبر کا قائل اس وجہ سے ہوا ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ "بندہ اپنے عمل کو پیدا کرتا ہے" تو اس سے خدا کی قدرت میں کمی لازم آئے گی اور یہ ثابت ہو گا کہ تخلیق اشیاء میں بندہ بھی اس کا شریک ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ "اللہ ہر چیز کا خالق ہے۔" اور یہ بھی قرآن کریم میں مذکور ہے:

"واللہ خلقکم وما تعملون" "اللہ نے تمہیں بھی پیدا کیا اور جو عمل تم کرتے ہو اسے بھی (پیدا کیا)۔"

اگر اس مسلک کو مان لیا جائے تو اس سے انسانی ذمّہ داری، ثواب و عقاب اور رسولوں کو بھیجنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے کیونکہ اگر بندہ مجبور محض ہو تو اسے سزا و جزا کیوں دی جاتی ہے اور اسے دوسرے کے کام کا ذمّہ دار کیوں بنایا جاتا ہے؟ پھر اللہ نے رسول کیوں بھیجے، جبکہ بندے کی حیثیت ایسی ہو، جیسے کہ ہوا کے رُخ پر ایک تنکا اُڑتا پھرے، لہٰذا عالم انسانیت میں بھی رسول نہیں بھیجنے چاہیئے تھے، جس طرح عالم نباتات و جمادات کی طرف رسول نہیں بھیجے گئے تھے۔

بغدادی نے جہمیہ کے مسلک کو اس طرح بیان کیا ہے: "ان کے نزدیک کوئی فعل یا عمل کرنے کا اختیار اللہ کے سوا اور کسی کے ہاتھ میں نہیں ہے، مخلوق کی طرف یہ اعمال مجازی طور پر اسی طرح منسوب کئے جاتے ہیں جس طرح یہ کہا جائے۔ "آفتاب ڈھل گیا یا چکی گردش کرنے لگی۔" حالانکہ اس فعل کا ان دونوں کو اختیار حاصل نہیں ہے۔ [1]

---

[1] الفرق بین الفرق از بغدادی ص ۱۹۹ مطبعۃ المعارف مصر۔

علامہ شہرستانی جہم بن صفوان کے خیالات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

جہم بن صفوان اس بات کا قائل ہے کہ انسان کسی چیز پر قادر نہیں ہے اور وہ کچھ نہیں کر سکتا ہے بلکہ وہ اپنے افعال پر مجبور محض ہے۔ اسے کوئی قدرت واختیار حاصل نہیں ہے اور وہ اپنی مرضی کا آپ مالک نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اس کے افعال کا ویسا ہی خالق ہے جیسا کہ جمادات کا ہے، جو چاہتا ہے وہی اس سے کرواتا ہے اس لئے افعال انسان کی طرف مجازاً اس طرح منسوب ہیں، جس طرح وہ جمادات کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں۔ جیسے یہ کہا جائے۔ "درخت بارآور ہوا۔ پانی جاری ہے۔ پتھر ہلنے لگا۔ آفتاب طلوع ہوا اور غروب ہوا۔ آسمان ابر آلود ہو کر برسنے لگا۔ زمین پھولوں سے کھلنے لگی اور پیداوار دینے لگی" وغیرہ وغیرہ۔ اس کے خیال میں اسے سزا اور جزا دینا اس پر اسی طرح جبر اور زبردستی کرنا ہے جس طرح جبراً اس سے کام کرائے جاتے ہیں۔ بلکہ اسے ان کاموں کا ذمہ دار ٹھہرانا بھی جبر ہے۔" [۱]

معتزلہ کی رائے

معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ انسان اپنی قدرت اور آزادانہ رائے کے ساتھ اپنے افعال کا خالق ہے۔ اور وہ کسی چیز پر مجبور نہیں ہے۔ اگر وہ چاہے تو وہ کوئی کام کرے، اور اگر اس کی مرضی نہ ہو تو وہ کام نہ کرے، یہی وجہ ہے کہ جب وہ خدا کے حکم کی اطاعت کرتا ہے تو ثواب کا مستحق ہوتا ہے، اور جب وہ نافرمانی کرتا ہے تو سزا کا مستحق بنتا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ جب ایک تندرست انسان اپنے ہاتھ کو حرکت دے، تو اس کی یہ حرکت اختیاری ہوتی ہے، اور جب کسی رعشے والے کا ہاتھ حرکت کرتا ہے، تو اس کی یہ حرکت اضطراری اور مجبوری کے ماتحت ہوتی ہے۔ اس طرح جب کوئی انسان کسی منارے کی طرف چڑھتا ہے، تو وہ اپنے اختیار اور مرضی سے چڑھتا ہے اور اگر خدانخواستہ وہاں سے گر جائے تو اس کا یہ فعل جبوری اور اتفاقی حالت کے ماتحت ہوگا۔

مذکورہ بالا دونوں مثالوں میں پہلی صورت انسان کے اختیار کی وضاحت کرتی ہے کہ اگر وہ چاہے تو یہ کام کرے اور اگر چاہے تو حرکت دے یا منارہ پر چڑھ جائے، لیکن اگر اس کی مرضی نہ ہو، تو وہ اس کام کے کرنے پر مجبور نہیں ہے۔ دوسری صورت مجبوری کی حالت کو واضح کرتی ہے۔ اس میں انسان کے ارادے اور قدرت کا کوئی دخل نہیں ہے، بلکہ اس سے اللہ کی قدرت اور اس کے ارادہ کا اظہار ہوتا ہے ایسے افعال اسی کے قدرت واختیار میں ہوتے ہیں۔ ان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر انسان کو اپنے ان افعال کا خالق نہ مانا جائے تو وہ ان کا ذمہ دار اور ثواب وعقاب کا مستحق کیوں ہے؟ اگر وہ ان افعال کا خالق نہ ہو اور اس کا ان کے انجام دینے میں کوئی دخل نہ ہو، تو وہ نہ ان افعال کا ذمہ دار بن سکتا ہے۔ اور نہ وہ ایسے اعمال وافعال پر ثواب وعقاب کا مستحق ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ان تمام افعال کا خالق اللہ ہے اور وہی اس کا ذمہ دار ہے۔

ان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر اللہ اعمال کا خالق ہے جیسا کہ فرقہ جبریہ کا مسلک ہے، تو اس کا ایک

---

[۱] کتاب الملل والنحل از شہرستانی۔ ص ۱۱۰ - ۱۱۱ - المطبعۃ الادبیۃ۔ مصر۔

نتیجہ یہ بھی نکلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے ہی اعمال پر ناراض ہوتا ہے۔ اور اپنے ہی پیدا کردہ اعمال و افعال پر غضب ناک ہوتا ہے۔ (حالانکہ اس کو اپنے پیدا کردہ افعال پر ناراض نہیں ہونا چاہیئے)

معتزلی علماء نے قرآن کریم سے نقلی دلائل بھی پیش کئے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ان کے افعال کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔ جیسا کہ مندرجہ ذیل آیات سے ثابت ہے:۔

(۱) "جو کوئی برا کام کرتا ہے اسے اس کا بدلہ دیا جائے گا"

(۲) "اللہ کسی قوم کی حالت کو نہیں بدلتا ہے، جب تک کہ وہ خود اپنی حالت کو نہ بدلے"

ان کے علاوہ کئی آیتیں ایسی ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ نے انسان کو عمل کرنے کا اختیار دیا ہے مثلاً ایک آیت یہ ہے:۔ "جو کوئی چاہے ایمان لائے، اور جو چاہے وہ کفر اختیار کرے" ۱؎

بغدادی نے معتزلہ کے اصول کو شمار کرتے ہوئے یہ لکھا ہے:

معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ نہ انسانوں کے اعمال کا خالق ہے، اور نہ حیوانوں کے افعال کا خالق ہے، ان کا یہ خیال ہے کہ انسان خود اپنے مقدر کو بناتا ہے، اللہ کا ان کے اعمال میں کوئی دخل نہیں ہے اور نہ باقی جانوروں کے معاملات سے اس کا کوئی تعلق ہے ان کے نزدیک تقدیر کا کوئی وجود نہیں ہے چونکہ یہ لوگ تقدیر کے منکر تھے اس لئے مسلمان انھیں قدریہ کے نام سے موسوم کرنے لگ گئے تھے۔ ۲؎

علامہ شہرستانی لکھتے ہیں:۔

"معتزلہ اس اصول پر متفق ہیں کہ انسان اپنے افعال کا، خواہ نیک ہوں یا بد۔ خالق ہے۔ وہ اس معاملے میں خود مختار ہے، جو فعل وہ کرے۔ روز آخرت میں اس کے ثواب و عقاب کا مستحق ہے کیونکہ پروردگار عالم کی ذات اس سے پاک و صاف ہے کہ اس کی طرف شر و فساد ظلم یا کفر و معصیت کے افعال کو منسوب کیا جائے کیونکہ اگر وہ ظلم کو پیدا کرے تو وہ ظالم ہوگا اور اگر عدل و انصاف کو رو بنا کرے، تو عادل کہلایا جائے گا" ۳؎

اس مسلک نے انسان کی ذمہ داری کو محدود کرنے کی کوشش کی اور اس میں کامیاب بھی ہوا۔ اور معتزلہ نے یہ فیصلہ کیا کہ انسان اپنے اختیار و قدرت اور آزادانہ ارادہ سے جو کام کرے گا اس پر ثواب و عقاب کا مستحق ہوگا۔ مگر ان لوگوں نے ایک ایسا رخنہ چھوڑ دیا تھا جس کی وجہ سے معترض کو اعتراض کرنے کی گنجائش مل گئی وہ اعتراض یہ ہے کہ اگر انسان اپنے اعمال کا خالق ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ کو ان کے کاموں پر قدرت حاصل نہیں ہے اور وہ اس معاملے میں عاجز ہے۔ یہاں کام اس کی مشیئت کے مطابق نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ اعمال اس کی قدرت اور

۱؎ ضحی الاسلام ۳/۵۳ - ۵۴ ۲؎ الفرق بین الفرق از بغدادی ص ۹۴۔

۳؎ الملل والنحل برحاشیہ الفصل از ابن حزم ج ۱ - ص ۵۵ - ۵۶۔

ارادہ کے دائرہ سے خارج ہو گئے ہیں۔ حالانکہ اللہ ہر چیز پر قادر ہے اور جو وہ چاہتا ہے وہی ہوتا ہے۔ اور جو وہ نہیں چاہتا ہے وہ ہرگز نہیں ہو سکتا ہے۔

امام اشعری کا مسلک

اس مشکل کو حل کرنے کی امام اشعریؒ نے کوشش کی، انھوں نے یہ ثابت کیا کہ انسان کے ارادہ اور "قدرت حادثہ" کے ذریعے اس کے افعال وجود میں آتے ہیں۔ یعنی جب انسان کسی کام کے کرنے کا ارادہ کرتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ اس میں اس کی قدرت وصلاحیت پیدا کر کے اس فعل کی تخلیق کرتا ہے، اس وقت انسان اپنی قدرت اور صلاحیت کی وجہ سے کسب فعل کرتا ہے (کام کو سرانجام دیتا ہے) اور قدرت خداوندی اس فعل کی تخلیق کرتی ہے۔ اس معاملے میں امام اشعری کا وہی نظریہ ہے جس سے جرمنی فلسفی کانٹ بھی متفق ہے کہ نیکی اس آزاد ارادے میں محدود ہے جس کے ذریعے نیکی کا ارادہ کیا جائے، اور برائی اس آزاد ارادے میں محدود ہے جس کا مقصد برے کام کرنا ہو۔ [1]

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام اشعریؒ کے نزدیک شرعی ذمہ داری اور ثواب وعقاب کا دار و مدار کسب پر ہے، ان کے اور معتزلہ کے درمیان یہ نمایاں فرق ہے۔

ان کے نزدیک انسان کی قدرت وصلاحیت اس کی اپنی تخلیق کا نتیجہ نہیں ہے، مگر معتزلہ کے نزدیک یہ اس کی تخلیق کا نتیجہ ہے۔ امام اشعریؒ کے نزدیک ثواب وعقاب کا دار و مدار اس کے کسب پر ہے۔ معتزلہ کے نزدیک ان کا دار و مدار اس کی تخلیق پر ہے۔ جبریہ اور اشاعرہ کے درمیان یہ فرق ہے کہ اشاعرہ انسان کے لئے قدرت کسب کو ثابت کرتے ہیں مگر جبریہ کے نزدیک انسان قدرت وکسب کا مالک نہیں ہے۔

امام اشعری کے مسلک کو شہرستانی نے اس طرح واضح کیا ہے وہ فرماتے ہیں:۔

"بندہ افعال وعباد پر قادر ہے کیونکہ انسان میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ رعشے جیسی اضطراری حرکت اور اختیار و ارادہ کے حرکات میں تمیز کر سکے یہ قوت تمیز اس بنا پر ہے کہ اختیاری حرکت، قدرت رکھنے والے انسان کے اختیار و ارادہ پر موقوف ہوتی ہے" آگے چل کر فرماتے ہیں:۔

"جو چیز حاصل ہوئی ہے وہ قدرت حادثہ کی بدولت ملتی ہے مگر ابو الحسن اشعری کے اصول کے مطابق قدرت حادثہ (ممکنہ) کسی چیز کو رونما کرنے میں اثر انداز نہیں ہے۔ کیونکہ جو چیز رونما ہو، یعنی حادث ہو وہ ایک ہی حالت پر رہتی ہے۔ وہ جوہر اور عرض کے تعلق سے مختلف نہیں ہوتی ہے۔ اگر وہ حدوث کے معاملے میں اثر انداز ہو، تو وہ ہر چیز کے پیدائش میں اثر انداز ہونے لگے یہاں تک کہ اس میں یہ صلاحیت ہوگی کہ وہ مختلف رنگوں۔ ذائقوں اور خوشبوؤں کو پیدا کرے، نیز جواہر واجسام کو پیدا کرنے کی صلاحیت بھی رکھتی ہو، اور یہ بھی ممکن ہو کہ اس "قدرت حادثہ" کی بدولت

---

[1] الاشعری از ڈاکٹر حمودہ غرابہ ص ۱۱۶۔

آسمان زمین پر گر پڑے مگر اللہ تعالیٰ کا یہ قانون فطرت ہے کہ وہ اس قدرت حادثہ (امکانی صلاحیتوں) کے ساتھ فعل کو بھی اس وقت پیدا کرتا ہے جبکہ انسان اس کا ارادہ کرکے اس کی طرف متوجہ ہو جائے ایسے فعل کو کسب کہتے ہیں، یہ فعل اللہ تعالیٰ کی تخلیق کا نتیجہ ہے اور انسان کے تعلق کی وجہ سے وہ کسب کہلاتا ہے۔" ؎۱

اس عبارت سے وہ وجہ معلوم ہو جاتی ہے جس کی بنا پر امام اشعری کو یہ کہنا پڑا ہے: "قدرت حادثہ، فعل کی تخلیق نہیں کرتی ہے۔ کیونکہ اگر انسانی طاقت کو اجازت دی جائے کہ وہ تخلیق کرے تو یہ ممکن ہوگا کہ وہ ہر چیز کو پیدا کرے۔ ایسی حالت میں اس کے لئے یہ ممکن ہوگا کہ وہ آسمان کو زمین پر گرا کر کائنات کو فنا کردے۔ اس لئے ان کا نظریہ یہ ہے کہ جب انسان کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے اور اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے، اس وقت اللہ اس فعل کو پیدا کرتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ قدرت حادثہ (اس کی امکانی صلاحیتوں کو بھی رونما کرتا ہے۔ جو کسب فعل کرتی ہے؟ کام سرانجام دیتی ہے) اس وقت انسان کا ارادہ، عمل کی کلید بنتا ہے۔ اور کسب کا ایک حصّہ شمار کیا جاتا ہے۔

امام ابن القیم امام اشعری کی رائے کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"امام اشعری کا قول جس اصول پر مبنی ہے وہ یہ ہے کہ "قدرت حادثہ" اپنے فعل پر اثرانداز نہیں ہے اور وہ کام یا اس کا کوئی حصّہ اس کی وجہ سے رونما نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ کام بتمام وکمال قدرت قدیمہ کے ذریعے واقع ہوتا ہے۔ اس میں قدرت حادثہ کا کوئی دخل نہیں ہے، ان کے اکثر ساتھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔" ؎۲

مذکورہ بالا بیانات سے یہ واضح ہوگیا کہ امام اشعری نے صرف کسب کو شرعی ذمّہ داری (تکلیف) اور ثواب و عقاب کی بنیاد قرار دیا ہے مگر یہ فیصلہ اس مشکل مسئلہ کو حل نہیں کرتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ کسب فعل کو رونما کرنے میں مؤثر نہیں ہے۔ اور جب ایسی صورت حال ہو، تو وہ شرعی ذمّہ داری کی بنیاد کیسے بن سکتا ہے اور جب انسانی قدرت کچھ نہیں کرسکتی ہو، تو اس کا فائدہ کیا ہے؟

اس کی تائید امام الحرمین الجوینی کے اس قول سے بھی ہوتی ہے، وہ جبریہ اور اشعریہ کی تردید میں فرماتے ہیں:۔

"عقل اور احساس اسے تسلیم نہیں کرتا ہے۔ کہ انسانی قدرت وصلاحیت کا انکار کردیا جائے اور اگر غیر مؤثر قدرت کو ثابت کیا جائے، تو وہ بھی نہ ہونے کے برابر ہے۔" ؎۳

"غیر مؤثر قدرت کے الفاظ سے انھوں نے اشعریہ کے اس قول کی طرف اشارہ کیا ہے۔ "انسانی قدرت کا فعل پر کوئی اثر نہیں ہے وہ صرف کسب کرتا ہے یعنی اپنی قدرت وصلاحیت کو فعل کے قریب لے آتا ہے۔"

چونکہ کسب وقدرت کا کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے اشاعرہ کا مسلک بنیادی طور پر جبریہ کے مسلک کے

؎۱ الملل والنحل از شہرستانی ۱۲۴/۱ - ۱۲۵ - ؎۲ شفاء العلیل از ابن القیم ص ۱۲۲ -

؎۳ الملل والنحل از شہرستانی ۱۲۸/۱ -

ہمنوا ہے۔ اس میں صرف یہ اضافہ کیا گیا ہے کہ اس میں کسب اور ایسی قدرت حادثہ کا اضافہ کیا گیا ہے۔ جو فعل پر کسی صورت سے اثر انداز نہیں ہے۔ یہ ایسی صورت حال ہے کہ بعض محققین نے اس کسب کو محال اور ناممکن قرار دیا ہے چنانچہ ابن القیمؒ لکھتے ہیں:۔ "ان کے بعض متأخرین علماء نے ان عبارتوں کا خلاصہ کرکے یہ کہا ہے:۔

"کسب اسے کہتے ہیں کہ قدرت حادثہ اور فعل کے درمیان رابطہ قائم کیا جائے اللہ تعالیٰ کا قانون یہ ہے کہ وہ انسان کی قدرت اور ارادہ کے وقت فعل کو پیدا کرتا ہے۔ ان دونوں کے ذریعے نہیں پیدا کرتا ہے تاہم ان دونوں کے رابطے کو کسب کہا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے اکثر عقلمندوں نے یہ کہا ہے کہ یہ محال بات ہے بلکہ یہ ابو ہاشم کے احوال اور نظام معتزلی کی چھلانگ کے سلسلے کی کڑی ہے۔ ؎۱

فرقہ ہائے جبریہ۔ معتزلہ اور اشعریہ کے یہ خیالات صحیح نہیں تھے۔ اس لئے امام ابن تیمیہ نے انھیں پسند نہیں کیا انھوں نے ایسی رائے پیش کی جو اس مشکل کو حل کر سکتی تھی۔

علمائے سلف کی رائے بھی یہی تھی اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ ہر چیز کا خالق ہے۔ وہ انسان اور اس کی تمام طاقتوں اور صلاحیتوں کا خالق بھی ہے، تاہم اس نے انسان میں کام کرنے والی قدرت وصلاحیت پیدا کی ہے اور اسے آزادانہ ارادہ کا مالک بنایا ہے۔ اس طرح اللہ ہر چیز کا خالق ہے۔ مگر انسان جو کام کرتا ہے وہ اپنی قدرت اور ارادہ کے مطابق کرتا ہے۔ اس وجہ سے اسے شرعی طور پر ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے اور وہ ثواب وعقاب کا مستحق بھی ہے اس مسلک میں جبریہ اور معتزلہ کے بنیادی اصول مانے گئے ہیں مگر ان کی خرابیوں کو دور کیا گیا ہے۔

ابن تیمیہ کی رائے

ابن تیمیہ فرماتے ہیں: "علمائے سلف کی رائے قرآن کریم کی مندرجہ ذیل آیات کی روشنی میں معلوم ہو سکتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔

؎۱ شفاء العلیل - ۱۲۲ - ابو ہاشم مشہور معتزلی عالم ہے اس نے صفات المعانی کے بارے میں اپنی جداگانہ رائے پیش کی تھی وہ یہ ہے کہ معتزلہ اللہ کی صفات المعانی کا اس وجہ سے انکار کرتے ہیں کہ ان کو ماننے سے دو قدیم خدا تسلیم کرنے پڑتے ہیں۔ البتہ وہ اللہ کو عالم اور قادر تسلیم کرتے ہیں۔ ان دو صفات کے بارے میں ان کا ایک عالم جبائی یہ کہتا ہے کہ یہ اس کی ذات قدیم کی دو صورتیں ہیں۔ مگر ابو ھاشم یہ کہتا ہے کہ یہ اس کی دو حالتیں ہیں۔ الملل والنحل ۱/۵۷-۵۸ - نظام معتزلی کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کائنات کو ایک ہی دفعہ میں پیدا کر دیا تھا اس میں معدنیات - نباتات - حیوانات اور انسان سب شامل تھے - لہٰذا حضرت آدم علیہ السلام کو اور ان کی اولاد کو بھی ساتھ ساتھ پیدا کیا تھا البتہ فرق یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے بعض چیزوں کو دوسری چیزوں میں چھپا دیا تھا اس لئے مخلوقات مقدم و مؤخر اس لحاظ سے ہیں کہ بعض چیزیں پہلے ظاہر ہوئیں اور بعض چیزیں اپنی کمین گاہ سے بعد میں نمودار ہوئیں۔ ورنہ وجود و تخلیق میں سب برابر ہیں۔ یہ خیال اس نے قدیم فلسفیوں سے اخذ کیا تھا اور چھلانگ مارنے کا مطلب بھی یہی ہے، اس سے پہلے کسی مسلمان عالم نے یہ خیال ظاہر نہیں کیا تھا۔ ملاحظہ ہو الملل والنحل ۱/۷۱-۷۲ اور الفرق بین الفرق ص ۱۱۳۔

"اللہ ہر چیز کا خالق ہے"۔ انسانی فطرت کے بارے میں یہ ارشاد فرمایا گیا ہے :۔
"بے شک انسان صبر نہ کرنے والا پیدا کیا گیا ہے۔ جب اسے بُرائی پہونچتی ہے تو وہ بہت گھبرانے لگتا ہے۔ اور جب اسے بھلائی پہونچتی ہے تو بہت بخل کرتا ہے"۔
ان بزرگوں کا مسلک یہ تھا کہ بندۂ خدا حقیقی فاعل ہے۔ اور وہ صاحب ارادہ اور با اختیار ہے جس کا ثبوت یہ آیات ہیں:
"یہ اس کے لئے (نصیحت) ہے۔ جو یہ چاہے کہ وہ درست ہو جائے تم نہیں چاہتے ہو مگر وہی جو اللہ چاہتا ہے وہی تمام جہانوں کا پروردگار ہے"۔
یہ ایک تذکرۂ نصیحت ہے جو چاہے اس سے نصیحت حاصل کرے۔ وہ نہیں نصیحت حاصل کرسکتے مگر یہ کہ یہ اللہ کی مشیئت میں ہو، وہی ہے جس سے ڈرنا چاہیئے اور وہی اس بات کا اہل ہے کہ اس سے مغفرت طلب کی جائے۔ ۱؎
آپ فرماتے ہیں :۔ "لوگوں کی فطرت میں یہ بات داخل ہے کہ ان کے نزدیک جو انصاف کرتا ہے وہ عادل ہے اور جو ظلم کرتا ہے وہ ظالم ہے۔ اور جو جھوٹا کام کرتا ہے وہ کاذب ہے۔ لہٰذا اگر بندۂ خدا اپنے جھوٹ اور ظلم کا فاعل نہ ہو بلکہ اس کا فاعل اللہ کو تسلیم کیا جائے تو یہ بات لازم آئے گی کہ اللہ (نعوذ باللہ) جھوٹ اور ظلم کے اوصاف کا مالک ہے"۔ ۲؎
یہ امام ابن تیمیہ کی رائے ہے جو ہر پڑھنے والے کو معقول اور مستحکم نظر آتی ہے۔ اس پر کوئی معترض اعتراض نہیں کرسکتا ہے۔ کیونکہ آپ نے سب سے پہلے اللہ کو ہر چیز کا خالق تسلیم کیا ہے اور بتایا کہ وہی بندوں کے مؤثر اختیارات کا سرچشمہ ہے۔ اس کے بعد آپ نے یہ واضح کیا ہے کہ انسان اپنے اختیار و ارادے کے مطابق کام کرتا ہے، اگر چاہے تو وہ کام کرے اور اگر وہ نہ چاہے، تو کام نہ کرے اس کے یہی افعال اس کی شرعی ذمہ داری اور ثواب و عتاب کی بنیاد ہیں (اس لئے یہ مسلک تمام خرابیوں سے پاک و صاف ہے)
فرقہ جبریہ کے مسلک کے مطابق انسان تمام شرعی ذمہ داریوں سے سبکدوش ہو جاتا ہے۔ اور فرقہ معتزلہ کے مسلک کے مطابق اللہ بعض مخلوقات کو پیدا کرنے سے عاجز بن جاتا ہے۔ اور یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کی مشیئت کے خلاف بعض اشیاء موجود ہیں۔
اشعریہ کے مسلک میں یہ خامی ہے کہ وہ انجام کار جبریہ کے مسلک کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ اور پھر اس میں وہی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔
امام ابن القیم بھی علمائے سلف اور ابن تیمیہ کے مسلک کے حامی ہیں، اس کی تفصیل یہ ہے :۔

۱؎ و ۲؎ مجموعہ الرسائل والمسائل ۵/ ۱۴۲ و ۱۴۳۔

امام ابن القیمؒ کی رائے

اس سے پیشتر کہ ہم امام موصوف کی رائے بیان کریں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم جبریہ ۔ معتزلہ اور اشاعرہ کے مقابلے میں ان کے موقف کی وضاحت کریں، آپ نے ان تینوں فرقوں کی وہی تردید کی ہے اور ان کے خیالات کو اس طرح ناپسند کیا ہے جس طرح آپ نے دیگر فرقہ ہائے باطلہ کے خلاف جنگ کی تھی آپ کی یہ تردید بہت سخت ہے۔ اور یہ مخالفانہ انداز اس بات کا کھلا ثبوت ہے کہ آپ اہل السنّت والجماعت کے مسلک کے زبردست حامی تھے۔ کیونکہ آپ نے اسی مسلک کو برحق سمجھا اور دوسرے فرقوں کے مسلک کو باطل ٹھہرایا۔

آپ افعال عباد پر اللہ کی قدرت و ارادہ کو تسلیم کرتے ہیں' اور یہ ثابت کرتے ہیں کہ اسی نے بندوں کو اپنے افعال کا خود مختار بنایا ہے۔ اس کے بعد آپ مذکورہ بالا فرقوں کے خیالات کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اللہ سے کیوں بدگمانی کی جائے اور اسے کیوں بری مثال بنا کر پیش کیا جائے کہ اسے وہ اختیار حاصل نہیں ہے۔ جو .... اس کے بندوں کو حاصل ہے اور یہ کہا جائے کہ بندوں کے افعال اس کی قدرت و اختیار سے باہر ہیں۔ اللہ کی مثال ان باتوں سے اعلیٰ اور ارفع ہے جو یہ ظالم اشخاص اور منکرین قدرتِ خداوندی اس کے بارے میں کہتے ہیں۔" ان الفاظ سے آپ کا اشارہ معتزلہ کی طرف ہے۔ جو یہ کہتے ہیں۔" بندگانِ خدا اپنے اعمال کے خالق ہیں، اُن پر اللہ کو قدرت حاصل نہیں ہے۔"

اس کے بعد آپ فرقہ جبریہ کے خیالات کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:" ہم اس کے بارے میں یہ بدگمانی بھی نہیں کرتے ہیں۔ اور نہ اس کے لئے یہ بری مثال قائم کرتے ہیں۔ کہ وہ اپنے بندوں کو اپنے ناکردہ گناہوں پر سزا دے جو وہ نہیں کرسکتے ہیں۔ بلکہ وہ افعال ایسے ہوں جیسے وہ خود کرتا ہو مگر اپنے فعل کی سزا دوسروں کو دے نیز وہ افعال ایسے ہوں جن کے ارتکاب پر وہ انھیں مجبور کرے اور ان پر زبردستی کرے' اس کی مثال یہ ہے کہ ایک ایسے آدمی کو جس کا ہاتھ شل ہوگیا ہو، لکھنا ترک کرنے پر سزا دی جائے یا گونگے کو نہ بولنے پر سزا دی جائے، اللہ تعالیٰ کی شان ان دونوں باطل فرقوں سے بلند تر ہے۔ جو راہ راست سے بھٹک گئے ہیں۔" [1]

ایک دوسرے مقام پر معتزلہ اور جبریہ کی مذمت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"یہ دونوں گروہ صداقت اور راہ راست سے بھٹک گئے ہیں اور اندھے ہوگئے ہیں۔" [2]

آپ نے امام اشعری کے اصول کسب کی مخالفت بھی کی ہے، آپ فرماتے ہیں،" علم کلام کے محال اور ناممکن اصول تین ہیں:۔ (۱) امام اشعری کا مسئلہ کسب (۲) ابوہاشم معتزلی کے احوال (۳) نظام معتزلی کی چھلانگ مارنی (ان کی تشریح گذشتہ صفحات کے حاشیے پر کی گئی ہے۔ مترجم)

---

[1] و [2] شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل ۔ المطبعۃ الحسینیہ ۔ ص ۲۵ و ص ۹۔ ۴۷۔ ■۔ ۱۲۲

آپ نے معتزلہ اور جبریہ کی تردید کرنے میں کوئی کوتاہی نہیں کی ہے۔ آپ نے مناظرہ کی صورت میں بھی ان کا رد کیا ہے۔ وہ کبھی سنّی اور جبری کے درمیان مناظرہ کراتے ہیں۔ ہر مناظرہ میں سنّی، جبری اور معتزلی پر فتحیاب ہوتا ہے۔ ایسے مناظرے ان کی کتاب "شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل" میں بہت ہیں جنھیں ہم طوالت کے خوف سے نظر انداز کرتے ہیں جو کوئی اس سے واقف ہونا چاہے وہ اس کتاب کا مطالعہ کرے۔

اہل سنّت کے مسلک کی حمایت

امام ابن القیم اپنے اُستاد ابن تیمیہ کے مسلک کی حمایت کرتے ہیں اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں ہے۔ کیونکہ آپ ان کے شاگرد رشید تھے۔ آپ ہی تے ان کے بعد ان کی علمبرداری کی۔ اس سے پیشتر کہ ہم آپ کی رائے کو واضح کریں، ہم یہ مناسب سمجھتے ہیں کہ آپ کی چند عبارتیں قارئین کرام کے سامنے پیش کردیں تاکہ ان کے ذریعے آپ کے مسلک کا استنباط ہوسکے، اس معاملے میں اختصار سے کام لیتے ہوئے صرف وہی عبارتیں نقل کی جائیں گی جن سے آپ کا مسلک واضح ہوسکے کیونکہ اس مسئلہ پر آپ نے بہت بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہی ہے کہ آپ اہل سنّت والجماعت کے مسلک کی حمایت کرتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں:۔

"بندۂ خدا کا سرتاپا اللہ کی مخلوق ہے، اس کا جسم روح۔ صفات۔ افعال واحوال یعنی ہر چیز مخلوق ہے۔ اس کی اس طرح نشوونما ہوئی ہے کہ وہ اپنے ارادوں اور افعال کو بروئے کار لاسکے اس کی یہ نشوونما اللہ کی مشیئت وقدرت کے مطابق ہے کیونکہ اسی نے اسے پیدا کیا اور اسے اس قسم کا بنایا ہے۔ وہ اپنے آپ اس طرح نہیں بنا ہے بلکہ اس کے خالق نے اسے اپنے ارادوں اور افعال کا مالک بنایا ہے، اور اپنے بعض افعال کے انجام دینے کا حکم دیا ہے اور بعض باتوں سے روکا ہے۔ اور اس طرح اس پر حجت قائم کرکے اسے ثواب وعقاب کا مستحق ٹھہرایا ہے۔ اللہ نے اسے ایسی باتوں کا حکم دیا ہے، جسے وہ کرسکتا ہو، اور ان باتوں سے منع کیا ہے جسے وہ چھوڑ سکتا ہو، چونکہ اس میں ان کاموں کے کرنے اور چھوڑنے کی صلاحیت اور قابلیت موجود ہے اس لئے ایسے افعال کے کرنے اور ترک کرنے پر اسے ثواب وعقاب کا مستحق ٹھہرایا۔ کیونکہ اس نے اسے خود مختار بنایا ہے۔ اس لئے وہ ان کاموں کا ذمّہ دار ہے۔

انسان اللہ کی مشیئت اور مرضی سے صاحب ارادہ اور خود مختار ہے، اور اگر اللہ اسے خود مختار نہ کرتا تو وہ انسان بذات خود اتنا عاجز وکمزور ہے کہ وہ خود اپنی کوششوں سے اپنے آپ کو خود مختار نہیں بنا سکتا تھا۔ پروردگار عالم ہی نے اسے خود مختاری اور قدرت وارادہ عطا فرمایا ہے اور ان چیزوں سے واقف کر رہا ہے جو اسے نفع ونقصان پہونچاتی ہیں۔ اور اسے ہدایت کی کہ وہ اپنی خود مختاری اور صلاحیتوں کو اس راستے کی طرف لگائے جس سے اس کی فلاح وبہبود ہو۔"[1]

---

[1] شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل۔ ص ۱۳۷، ۱۳۸

آگے چل کر آپ فرماتے ہیں: "صحیح بات یہ ہے کہ کہا جائے" حرکت و فعل انسان کی اس قدرت وارادے کے ذریعے رونما ہوتا ہے، جو اللہ نے اس کے لئے مقرر کیا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے کسی بندے سے کوئی کام کرانا چاہتا ہے تو اس میں وہ طاقت اور دیگر اسباب مہیا کر دیتا ہے اور یہ فعل انسانی اس کی قدرت کی طرف اس طرح منسوب ہوتا ہے جس طرح کوئی سبب مسبب کی طرف منسوب ہو اور اسے قدرت خداوندی کی طرف بھی منسوب کیا جا سکتا ہے۔ جس طرح مخلوق کی خالق کی طرف نسبت ہوتی ہے۔ اس لئے اگر کسی فعل کی نسبت دو قادروں کی طرف کی جائے تو یہ ناممکن بات نہیں ہے کیونکہ قدرت انسانی کا سرچشمہ قدرت خداوندی ہے اور وہ اصل سبب کا ایک حصہ ہے۔

خدا کی قدرت مستقل تاثیر رکھتی ہے تاہم "مقدور بین قادرین" کی تعبیر غلط تعبیر اور تلبیس ہے۔ کیونکہ ان الفاظ سے یہ غلط فہمی پیدا ہوتی ہے۔ کہ دونوں (انسان و خدا) قدرت رکھنے میں ہم پلہ ہیں جیسا کہ بول چال میں یہ کہا جاتا ہے۔" یہ کپڑا ان دونوں مردوں کے درمیان ہے" اور یہ گھر ان دونوں شریکوں کے درمیان ہیں" (ان الفاظ سے دونوں اشخاص ہم پلہ ہیں) مگر یہاں یہ صورت حال نہیں ہے۔ یہاں یہ فعل انسانی قدرت کے ذریعے مکمل ہوتا ہے جس طرح کسی سبب کے ذریعے مسبب کی تکمیل ہوتی ہے اور یہ سبب و مسبب، فاعل اور آلات سب خدا کی قدرت کا نتیجہ ہیں۔ پروردگار عالم کی قدرت کاملہ ہر ممکن شے کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ اسی لئے وہ معطل نہیں رہ سکتی کیونکہ کائنات میں باری تعالیٰ کی مشیئت اور قدرت کے علاوہ اور کوئی شے مستقل تاثیر نہیں رکھتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر چیز اللہ کی مخلوق ہے اور اس کی قدرت و مشیئت کا اثر اور نتیجہ ہے اگر اس سے کوئی انکار کرے تو اسے اس کے علاوہ ایک اور خالق کا ثبوت دینا ہوگا۔ یا اسے ایسی مخلوق کے وجود کا قائل ہونا پڑے گا جس کا کوئی خالق نہ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب ہم (افعال عباد کے بارے میں) یہ کہتے ہیں:۔

" یہ فعل تخلیق و تکوین کے لحاظ سے قدرتِ خداوندی سے وقوع پذیر ہوا ہے جس طرح تمام مخلوقات اس کی قدرت و تکوین سے پیدا ہوئی ہے۔ تاہم قدرتِ انسانی اس کا سبب ہے اور وہی براہ راست اس کا فاعل ہے مگر چونکہ اللہ نے فعل کو پیدا کیا اور بندے نے اسے بذاتِ خود سرانجام دیا اس لئے " قدرت حادثہ" اور اس کے اثرات پروردگار عالم کی قدرت اور مشیئت سے وقوع پذیر ہوئے" ۱؎

فاعل اور منفعل

ایک دوسرے مقام پر آپ ارشاد فرماتے ہیں: "یہ افعال حقیقت میں بندوں کے افعال ہیں مگر پروردگار کے مفعول ہیں۔ ہمارے نزدیک فعل و مفعول ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ بلکہ اہل السنت کا اس پر اجماع بھی ہے جیسا کہ حسین بن مسعود البغوی وغیرہ نے فرمایا ہے: لہٰذا بندہ خدا ہی حقیقت میں کام کرنے والا ہے مگر اللہ اس کا خالق ہے اور اس نے اپنی قدرت و ارادے سے جو کام کئے ہوں

۱؎ شفاء العلیل ص ۱۴۶ - ۱۴۷ - المطبعۃ الحسینیہ و ص ۱۳۱-

اس کا بھی خالق ہے۔ اور اس کی فاعلیت کا خالق بھی ہے اس مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ انسان کی دو حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت سے وہ فاعل ہے اور دوسری حیثیت سے وہ منفعل ہے یہ اللہ تعالیٰ ہی ہے جس نے اس کو اپنی قدرت و مشیئت سے فاعل بنایا اور کام کرنے کے قابل بنایا اور اس میں وہ خود مختاری پیدا کی جس کے ذریعے وہ کام کرتا ہے۔ ۱۳

فاعل اور منفعل کا فرق

ایک اور مقام پر یوں ارشاد فرماتے ہیں:

"یہ ذہن نشین رہے کہ پروردگار عالم فاعل ہے منفعل نہیں ہے۔ بندہ فاعل بھی ہے اور منفعل بھی ہے۔ جب وہ کوئی فعل سرانجام دیتا ہے اور اس میں فاعلیت کی صفت موجود ہو، تو اس وقت وہ اس فعل سے منفعل (متاثر) ہے جو کسی صورت سے منفعل نہیں ہے۔ فرقہ جبریہ نے اس کے منفعل ہونے کی شہادت دی ہے۔ کہ اس سے ایک آلہ یا مقام و محل کی طرح کام لیا جاتا ہے۔ انھوں نے اس کی حرکت کو درختوں کی حرکت کے مانند قرار دیا ہے اور صرف مجازی صورت میں اسے فاعل قرار دیا ہے۔ لہذا ان کے نزدیک اس کا اٹھنا بیٹھنا مرض اور موت کے برابر ہے یعنی وہ ہر فعل میں منفعل محض ہے۔ (دوسروں کا اثر قبول کرتا ہے اور اپنے اختیار سے کوئی کام نہیں کرتا ہے)۔

فعل و افعال

فرقہ قدریہ نے انسان کو فاعل محض کہا ہے، اور وہ اسے اپنے فعل میں منفعل نہیں سمجھتے ہیں۔ اسی طرح دونوں فرقوں نے اس مسئلہ پر یک چشمی نگاہ سے غور کیا ہے مگر جو اعتدال پسند اہل علم ہیں انھوں نے انسان کو دونوں مقاموں پر مناسب طریقے سے جگہ دی ہے، انھوں نے ثواب و عقاب کو اس کے لئے مقرر کیا ہے جو اس کا حقدار ہو، اگر انھوں نے بندوں کے لئے کلام کرنا۔ ہنسنا اور رونا ثابت کیا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے اللہ کا ان سے بات چیت کرانا، ہنسانا اور رلانا بھی ثابت کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ ثواب و عقاب کا تعلق فعل سے ہے افعال سے نہیں ہے۔ ۱۴

بندے اور خدا سے نسبت

ایک اور مقام پر ارشاد فرماتے ہیں: "افعال عباد کو اللہ تعالیٰ نے اس طرح پیدا کیا ہے کہ گو وہ ان کا خالق ہے تاہم وہ افعال اس سے متاثر ہو کر اپنے مقام پر قائم رہتے ہیں۔ بندہ ان کا مقام ہے۔ اور وہی اس کا فاعل بھی ہے کیونکہ اس نے اپنی قدرت اور ارادے سے اسے انجام دیا ہے۔ ان کاموں کے واقع کرنے کی نسبت بندے کی طرف اس وجہ سے ہے کہ یہ افعال اس کے ساتھ قائم ہیں اور اس کے ارادے اور قدرت کے ذریعے پیدا ہوئے ہیں، یہ دونوں فعل امور آت ایک دوسرے کے لازم ہیں۔ مگر ان کے تعلق کی سمت مختلف ہے۔ خدا نے جو کچھ پیدا کیا ہے، وہ اس سے الگ ہے۔ اور مخلوق کے

---

۱۳ شفاء العلیل ص ۱۲۶ - ۱۲۷ - المطبعۃ الحسینیہ و ص ۱۳۱ -

۱۴ شفاء العلیل ص ۱۳۴ - ۱۳۵ - نیز ملاحظہ ہو صفحات ۸۵ - ۱۶۵ اس میں دو مثالیں ملیں گی جو افعال و فعل کو واضح کرتی ہیں -

ساتھ قائم ہے۔ وہ اس کا مفعول ہے۔ فعل نہیں ہے۔ مگر بندے نے جو کام کیا ہے وہ اس کا فعل ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے اور اس کا حکم اس کی طرف لوٹے گا۔ اور اسی کی طرف وہ موسوم ہوگا۔ یہ دیکھا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بہت سی چیزوں کو اپنی طرف منسوب کیا ہے اور اپنی بعض مخلوقات کی طرف بھی انھیں منسوب کر دیا ہے۔ جب ایسی صورت ہو تو یہ ثابت ہو گیا کہ فعل اختیاری کی نسبت حیوان کی طرف اس وجہ سے ہوتی ہے کہ وہ اس کا سبب ہوتا ہے اور اس کے ساتھ قائم رہتا ہے اور وہ افعال اس کے ارادے سے وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ایسے افعال کی نسبت پروردگار عالم کی طرف نہ کی جائے۔ بلکہ ایسے افعال خدا کی طرف بھی منسوب ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اسی نے انھیں پیدا کیا اور اسی کی مشیئت و ارادہ سے یہ کام انجام پذیر ہوتا ہے۔

افعال کی اللہ کی طرف نسبت

(ایسی مثالیں قرآن کریم میں موجود ہیں کہ افعال عباد کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے۔ مترجم) مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

"بے شک جب پانی چڑھ گیا تو ہم نے تمھیں کشتی میں سوار کیا۔"

(دوسرے مقام پر) حضرت نوحؑ سے (طوفان کے موقع پر) یہ ارشاد فرمایا گیا ہے:

"تم اس (کشتی) میں ہر ایک کے دو دو جوڑے سوار کراؤ۔"

(اسی طرح پہلی آیت میں کشتی میں سوار کرانے کی نسبت خدا کی طرف کی گئی ہے۔ اور دوسری آیت میں اس فعل کی نسبت حضرت نوح علیہ السلام کی طرف کی گئی ہے۔ مترجم)

وجہ یہ ہے کہ (پہلی آیت کا مطلب یہ ہے) کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی اجازت۔ حکم اور مشیئت سے ان کو سوار کرایا اور حضرت نوح علیہ السلام نے بھی انھیں اپنے فعل اور ارادے سے انھیں (دوسری آیت کے مطابق کشتی میں) سوار کرایا۔ [1]

آپ نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ انسان اپنے افعال میں مجبور نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان افعال کو پیدا کرنے کے ساتھ ساتھ ان کے اسباب بھی پیدا کر دئیے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"انسان کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ کسی کام کو اپنی مرضی سے انجام دے یا اس کام کو نہ کرے اس لئے وہ ان افعال کے پیدا کرنے اور ان کے اسباب و محرکات کو مہیا کرنے کی بنا پر مجبور محض نہیں ہے۔ کیونکہ ان چیزوں کی تخلیق اس طرح ہوتی ہے کہ وہ کسی فعل کو انجام دے سکتا ہے۔ اور اسے چھوڑ بھی سکتا ہے۔ اور اگر اس فعل کو ترک کرنا اس کے لئے ممکن نہ ہوتا۔ تو اجتماع ضدین لازم آتا کیونکہ جب اسے اختیار دیا گیا ہو اور وہ صاحب ارادہ ہو، تو اسے مجبور قرار دے کر لاچار نہیں کیا جا سکتا اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ وہ بیک وقت کسی کام کو انجام دے کر اس کا

---

[1] شفاء العلیل ص ۱۷۶۔

فاعل بھی بنے اور فاعل نہ بھی بنے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان بالکل اس قدر خود مختار ہے کہ اگر وہ چاہے تو وہ کسی کام کو ترک کر دے اور اگر وہ نہ چاہے تو وہ فعل اس کے مستحکم ارادہ کے ساتھ لازمی طور پر قائم رہے گا۔ کیونکہ اس کے ارادے، اختیار اور قدرت کا اس کے فعل پر بہت گہرا اثر ہے۔ اور یہ وہ سبب ہے جس کی تخلیق کر کے اسے اللہ نے انسان میں ودیعت کر رکھا ہے۔ [1]

خلاصۂ کلام

آپ کے ان تمام بیانات کا خلاصہ اور نتیجہ یہ ہے کہ آپ کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ ہر چیز کا خالق ہے۔ اسی نے انسان اور اس کی قدرت وارادہ کو پیدا کیا ہے گو آپ فرقۂ جبریہ کی طرح اللہ کو تمام افعال کا خالق قرار دیتے ہیں۔ تاہم اس کے ساتھ ساتھ معتزلہ کی طرح انسان کو اپنے افعال کا خود مختار بھی مانتے ہیں۔ آپ کے نزدیک اللہ کی قدرت کا اہم تقاضا یہ ہے کہ وہ تخلیق کرے اور انسان کی قدرت کا اہم فرض یہ ہے کہ وہ عمل کرے، خالقِ افعال کی حیثیت سے انسانی افعال اللہ کی طرف بھی منسوب کئے جاتے ہیں اور فاعل کی حیثیت سے یہی افعال انسان کی طرف بھی منسوب ہوتے ہیں۔ بلکہ اللہ کی تخلیق کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ نے انسان کے لئے کام کرنے کی قدرت وصلاحیت۔ خود مختاری اور کام کرنے کے جملہ اسباب پیدا کئے ہیں۔ اس لئے اس کے اعمال وافعال اللہ کی طرف اس تعلق کی بنا پر منسوب کئے جاتے ہیں کہ وہ ان کاموں کے انجام دینے کا سبب ہے۔ پھر آپ اس بات کے قائل ہیں کہ قدرتِ خداوندی اور قدرتِ انسانی کے باہمی اثرات بہت گہرے ہیں اور ان کا باہمی تعلق بہت مستحکم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسانی قدرت سے جو کام انجام پذیر ہوتے ہیں، ان پر اللہ کے عملی اثرات بہت نمایاں ہیں۔ جسے وہ مختصر طور پر انفعال کے نام سے تعبیر کرتے ہیں یعنی ان کا فعل اللہ کے افعال سے متاثر ہوتا ہے۔ اس کو اللہ کے افعال سے منفعل ہونا کہتے ہیں۔

اعتراض کا جواب

اس موقع پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اگر انسان کے افعال اللہ کے افعال سے متاثر ومنفعل ہیں تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ انسان مجبورِ محض ہو جائے کیونکہ اس صورت میں شرعی احکامات کا ذمہ دار نہیں ہو سکتا اور نہ وہ ثواب وعقاب کا مستحق ہو سکتا ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے افعال کے زیر اثر ہے اور منفعل ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ انسان اپنے فعل کا خود مختار ہے۔ اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اس کام کو کرے یا نہ کرے، یہی خود مختاری اس کے کام کرنے کے پہلو کو نہ کرنے پر غالب کر دیتی ہے۔ اور اس کی وجہ سے وہ کام کرنے کا ذمہ دار بن جاتا ہے۔ لہٰذا جب انسان اپنی مرضی کے مطابق کام کرتا ہے تو اس وقت وہ اس کا ذمہ دار ہو جاتا ہے اور ثواب وعقاب کا مستحق سمجھا جاتا ہے۔

امام ابن القیم اس انفعال کے لفظ سے جمادات جیسی اثر پذیری مراد نہیں لیتے ہیں بلکہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ

---

[1] شفاء العلیل، ص ۱۳۷۔

اللہ ہر چیز کا خالق ہے تاہم اس کا قانون قدرت یہ ہے کہ اس نے تمام کاموں کی تکمیل کا دارومدار اسباب پر رکھا ہے - اور انسانی افعال کی تکمیل کے لئے اسباب میں انسانی قدرت وارادہ بھی شامل ہے - تاہم چونکہ اللہ تعالیٰ نے انسانی قدرت کو، جو افعال کا سبب ہے، پیدا کیا ہے اس لئے انسانوں کے افعال بھی اللہ کی طرف منسوب کئے جا سکتے ہیں - آپ نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ انسان اپنے فعل کا ذمہ دار ہے کیونکہ وہ اپنی آزادانہ رائے اور مرضی کے مطابق کام کرتا ہے - اور وہ کسی کام کے کرنے سے مجبور نہیں ہے اگر چاہے کرے اور اگر نہ چاہے تو نہ کرے اور کام کرنے میں اس کی قدرت وصلاحیت کا بڑا دخل ہے - جس طرح سبب کا مسبب پر اثر ہوتا ہے -

فعل ومفعول کا فرق

آپ کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ انسانی فعل اللہ کے ارادے پر موقوف ہے - کیونکہ اللہ کی مرضی کے بغیر کوئی کام ممکن نہیں ہے - اس سلسلے میں آپ نے مفعول اور فعل کا فرق واضح کیا ہے - مفعول وہ عمل ہے جسے اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے وہ اس کی ذات سے خارج ہے مگر انسان کی ذات کے ساتھ قائم ہے - فعل کا مطلب یہ ہے کہ انسان کوئی کام انجام دے، اس لئے اس کے تمام متعلقات کا تعلق انسان سے ہے - اللہ سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے - آپ نے اپنی اس رائے کو ثابت کرنے کے لئے اللہ کی عام اور کامل قدرت سے استدلال کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس کی قدرت ہر ممکن شے کا احاطہ کئے ہوئے ہے - یہ قدرت کاملہ اس کی کسی مخلوق کو حاصل نہیں ہے - چنانچہ آپ فرماتے ہیں: "اگر انسان کو اپنے عمل میں بالکل مستقل اور خود مختار مانا جائے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں - تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اللہ کے علاوہ کوئی اور خالق بھی ہے۔"

تقابلی مطالعہ

اگر ہم امام ابن القیم کے خیالات کو معتزلہ اور جبریہ کے خیالات کے مقابلے میں لائیں تو یہ نتیجہ نکلے گا کہ آپ ان اعتراضات سے محفوظ ہیں جو ان فرقوں پر کئے جاتے ہیں - مثلاً آپ جبریہ کے اس خیال میں ہمنوا ہیں کہ "اللہ ہر چیز کا خالق ہے" مگر آپ ان کے اس نظریہ کی حمایت نہیں کرتے ہیں کہ انسان شرعی فرائض کا ذمہ دار نہیں ہے - بلکہ آپ نے انسان کو خود مختار اور صاحب ارادہ ثابت کیا ہے - اس لئے وہ اپنے اختیار اور مرضی سے کام کرتا ہے اور اس کا ارادہ اس کے افعال پر ایک مسبب کی حیثیت سے اثر انداز ہے -

آپ اس خیال میں معتزلہ کی ہمنوائی کرتے ہیں - کہ انسان اپنے ارادے کے مطابق کام کرتا ہے - مگر آپ اس معاملے میں ان کے مخالف ہیں کہ وہ انسان کو اپنے افعال کا خالق تسلیم کرتے ہیں مگر آپ اللہ تعالیٰ کو ہر چیز کا یہاں تک کہ افعال انسانی کا خالق بھی مانتے ہیں - اس سلسلے میں آپ نے خلق اور فعل کا فرق واضح کیا ہے - خلق کا تعلق اللہ سے ہے اور فعل کا تعلق بندے سے ہے - اس کے برخلاف معتزلہ نے انسان کو اپنے افعال کا خالق تسلیم کیا ہے ان کے نزدیک اللہ اپنے بندے کے افعال کو پیدا کرنے سے عاجز ہے اور انسان اللہ کی منشاء کے خلاف اپنے افعال کا خالق ہے - مگر آپ ان کے ان خیالات سے متفق نہیں ہیں - بلکہ آپ اس بات کے قائل ہیں کہ انسان کے افعال اللہ

کے ارادے پر موقوف ہیں اور وہ اللہ کی منشاء کے خلاف کوئی کام نہیں کر سکتا ہے۔

آپ کا یہ مسلک ہے کہ چونکہ انسان اپنی مرضی اور اختیار سے کام کرتا ہے اس لئے وہ شرعی احکام کو انجام دینے کا ذمہ دار ہے۔ (مکلّف ہے) اور انسان کی قدرت و صلاحیت اس کے فعل پر اثر انداز ہے اس معاملے میں آپ امام اشعریؔ کے ہم نوا نہیں ہیں، وہ شرعی ذمہ داری کو کسب پر موقوف رکھتے ہیں جو کام کے وقت اس میں انسانی قدرت و صلاحیت کے شامل ہونے کا دوسرا نام ہے اور یہ رابطہ ایسا ہے جو انسانی فعل پر اثر انداز نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی لئے یہ صحیح نہیں ہے کہ شرعی ذمہ داری اس پر موقوف ہے۔

علمائے اہل السنّت والجماعت کی رائے

اب یہ بیان کرنا باقی رہ گیا ہے کہ امام ابن القیم کہاں تک علمائے اہل السنّت کے ہمنوا ہیں۔ اس کی وضاحت کے لئے ضروری ہے کہ اہل السنّت والجماعت کے مسلک کی وضاحت کی جائے۔

علّامہ تفتازانی اہل السنّت والجماعت کے مسلک کی وضاحت اس طرح فرماتے ہیں:۔

"جب دلائل سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ خالق اللہ تعالیٰ ہے اور یہ بھی ثابت ہے کہ انسانی قدرت وارادہ کو اس کے بعض افعال کو انجام دینے میں بہت بڑا دخل ہے۔ مثلاً انسان کا ہاتھ کسی چیز کو پکڑنے میں اپنی مرضی اور ارادے سے حرکت کرتا ہے، مگر بعض وقت اس کی حرکت غیر اختیاری ہوتی ہے مثلاً رعشے والے مریض کی حرکت غیر اختیاری ہوتی ہے، ایسی صورت میں ہم اس الجھن سے نکلنے کے لئے یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے۔ اور انسان محض کسب کرنے والا ہے۔ کسب کا مفہوم یہ ہے کہ انسان اپنی قدرت وارادے کو فعل کی طرف متوجہ کرے، اس کے بعد اللہ تعالیٰ اس فعل کو پیدا کر کے اس کو رونما کرتا ہے۔

اس طرح ایک کام (مقدور) دو شخصیتوں کی قدرت کے ماتحت انجام پذیر ہوتا ہے۔ مگر اس کی سمتیں مختلف ہوتی ہیں۔ یعنی انسانی فعل اللہ کی قدرت سے تخلیق وایجاد کی حیثیت سے رونما ہوتا ہے اور انسان کی قدرتی صلاحیتوں سے کسب کی حیثیت سے رونما ہوتا ہے۔

اس قدر وضاحت کرنی نہایت ضروری ہے۔ کیونکہ اس سے زیادہ اس مسئلہ کی تحقیق اور وضاحت مختصر عبارت میں نہیں ہو سکتی ہے کہ ایک طرف یہ بتایا جائے کہ انسانی فعل اللہ کی تخلیق وایجاد سے ہوتا ہے اور دوسری طرف یہ واضح کیا جائے کہ اس کا فعل اس کی قدرت واختیار سے سرزد ہوتا ہے۔"[1]

اس عبارت سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اہل السنّت والجماعت کے مسلک کی بنیاد دو باتوں پر ہے:۔

۱۔ اللہ افعال عباد کا خالق ہے۔

---

[1] شرح العقائد النسفیہ از علامہ سعد الدین تفتازانی ص ۱۰۲۔

۲- بندوں کا اپنے افعال میں کسب کے علاوہ اور کچھ دخل نہیں ہے اور کسب کا مفہوم یہ ہے کہ انسان کی قدرتی صلاحیتوں کو فعل کی طرف متوجہ کیا جائے۔ اس طرح متوجہ ہونا انسانوں کے دائرہ اختیار میں ہے۔ اگر وہ چاہیں تو وہ فعل کی طرف متوجہ ہوں، اور اگر نہ چاہیں تو وہ اس کی طرف متوجہ نہ ہوں چونکہ یہ توجہ اختیار پر مبنی ہے۔ اس لئے یہ شرعی ذمہ داری کی بنیاد ہے۔

بغدادی لکھتے ہیں :۔ "تمام علمائے اہل السنت والجماعت کا اس پر اتفاق ہے کہ قدرتِ خداوندی تمام مخلوقات کے لئے یکساں ہے۔ اس کی قدرت کاملہ کی نوعیت ایجاد و تخلیق کی حیثیت سے ہے۔ کسب و فعل پر اس کی بنیاد نہیں ہے" ۱ؔ

آگے چل کر آپ فرماتے ہیں :۔ "(علمائے اہل سنت) رکن ششم میں، جہاں اللہ تعالیٰ کے عدل و انصاف کے بارے میں بحث کی گئی ہے۔ اس طرح فرماتے ہیں۔

"حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اجسام و اعراض اور خیر و شر کا خالق ہے۔ وہ افعال عباد کا خالق بھی ہے اور اللہ کے سوا کوئی اور ان کا خالق نہیں ہے۔"

قدریہ اور جبریہ کے خیالات بیان کرنے کے بعد وہ فرماتے ہیں :۔

"جو کوئی اس بات کا قائل ہو کہ انسان کسب (فعل) کرنے والا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے کسب کا خالق ہے تو وہ خالص سنی اور انصاف پسند ہے اور جبر و قدر سے بری الذمہ ہے" ۲ؔ

صابونی لکھتے ہیں :۔ "کسب عباد کے بارے میں اہل السنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ وہ بھی اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔ اس بارے میں وہ کسی قسم کا شبہ نہیں کرتے ہیں"

"اور [redacted] لوگ ہدایت یافتہ جماعت میں شامل نہیں ہیں۔ جو اس عقیدے سے منکر ہوں اور اسے نہ مانتے ہوں" ۳ؔ

ان عبارتوں سے یہ واضح ہے کہ اہل السنت والجماعت کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ بندوں کے افعال کا خالق ہے مگر وہ ان کو بروئے کار لاتے ہیں۔ یہی امام ابن القیمؒ اور ان کے استاد ابن تیمیہ کی رائے ہے۔ ابن القیمؒ نے اہل السنت کے مسلک کو مکمل طور پر اس طرح واضح کیا ہے۔

عقیدۂ تقدیر

(اہل السنت والجماعت) یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ کو اپنی تمام موجودات پر خواہ وہ ذات ہو، یا افعال قدرت حاصل ہے۔ اس کی قدرت و مشیئت عام ہے اس کی ملکیت میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس پر اسے قدرت حاصل نہ ہو، اور وہ اس کی مشیئت اور ارادے کے تابع نہ ہو۔ وہ اس بات کو بھی تسلیم

۱ؔ و ۲ؔ الفرق بین الفرق ص ۳۲۲ و ص ۲۲۷ و ۲۲۸۔

۳ؔ عقیدۃ السلف از ابو عثمان اسماعیل الصابونی ضمن مجموعہ ۲۷۶۔ دار الکتب المصریہ۔

کرتے ہیں کہ اللہ نے پہلے سے تقدیر و قسمت مقرر کر رکھی ہے۔ اور انسان اسی کی قضاء و قدر کے ماتحت کام کرتے ہیں اور مشیئت ایزدی پر چلتے ہیں۔ وہ اللہ کے ارادے اور مشیئت کے خلاف کوئی کام نہیں کرتے ہیں۔ اللہ جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا ہے وہ نہیں ہوتا ہے۔ اہل السنت کے نزدیک اس بارے میں کوئی تخصیص نہیں ہے بلکہ وہ اللہ کی قدرت، علم و مشیئت اور علم و قدرت کے بغیر حرکت نہیں کر سکتی ہے۔ وہی سب کو چلانے والا ہے۔ اور اسی کی مشیئت پر انسان چلتے ہیں۔ محرک وہی ہے انسان صرف متحرک ہے۔ موت و زیست کا اختیار بھی اسے حاصل ہے۔ اور اسی کے حکم و ارادہ پر انسان کی موت و زیست ہے۔

انسان کی خود مختاری

اس عقیدہ کے باوجود، وہ قدرت انسانی اور انسان کی خود مختاری کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک انسان اپنے افعال کا فاعل حقیقی ہے، فاعل مجازی نہیں ہے۔ وہ صحیح حرکت کرتا ہے۔ اور اپنے کام کو حقیقی طور پر انجام دیتا ہے۔ یہ اس کے افعال کہلاتے جاتے ہیں۔ مگر یہ افعال اللہ کی مخلوق و مفعول ہیں، ایسی صورت میں اللہ کا علم، قدرت اور مشیئت و تکوین، اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اور انسانوں کے ساتھ ان کے افعال و کسب اور ان کے حرکات و سکنات کا تعلق ہے۔"[1]

آگے چل کر آپ فرماتے ہیں:۔

"اہل السنت اس کے قائل ہیں کہ اگر افعال عباد، فعل و کسب کے لحاظ سے انسانوں کی طرف منسوب ہوں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ یہ افعال خدا کی طرف منسوب نہ ہوں حالانکہ اللہ تعالیٰ کی مشیئت اس کے شامل حال ہے اور اللہ نے انھیں پیدا کیا ہے۔ البتہ فعل و کسب کے ذمہ دار وہ ہیں لیکن اگر ہم ان افعال کو اللہ کی مشیئت۔ قدرت اور تخلیق سے مربوط نہ رکھیں تو یہ بات ناممکن ہے کہ انسانوں سے کوئی کام سرزد ہو سکے کیونکہ انسان اس قدر عاجز و کمزور ہے کہ وہ مشیئت ایزدی کے بغیر کوئی کام انجام نہیں دے سکتا ہے۔ جب تک کہ اللہ کی تقدیر و تخلیق اس کے ساتھ نہ ہو۔"[2]

مذکورہ بالا عبارت میں امام ابن القیم نے اہل السنت والجماعت کا جو مسلک بیان کیا ہے وہ بنیادی طور پر بغدادی اور صابونی کے ان بیانات کے عین مطابق ہے جو ہم نے اوپر نقل کئے ہیں، ان کے اقوال و بیانات کے تقابلی مطالعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابن القیم نے صحیح طریقے سے اہل سنت والجماعت کا مسلک بیان کیا ہے اور اس میں غلط بیانی سے کام نہیں لیا گیا ہے۔

عقیدۂ اہل السنت والجماعت کی موافقت

جبر و اختیار کی ان تمام مشکلات کے واضح ہونے کے بعد ہی ثابت ہوتا ہے کہ ابن القیم اور ان کے استاد

---

[1] و [2] شفاء العلیل۔ ص ۵۲ و ۵۴۳۔

اہل السنت والجماعت کے مسلک پر گامزن تھے اوران اعتراضات سے محفوظ رہے جو جبریہ اور معتزلہ پر کئے جاتے ہیں۔ امام ابن القیم نے اس مسئلہ کو بہت اچھی طرح سے واضح کر دیا ہے۔ کہ اب اس مسئلے کے کسی پہلو میں ابہام و شک باقی نہیں رہتا ہے۔ جو شخص آپ کی کتاب شفاء العلیل کا مطالعہ کرے وہ اس میں ایسے تمام مباحث کو پڑھے گا آپ نے اس مشکل اور پیچیدہ مسئلہ کو مختلف انداز سے اپنی ذاتی تحقیق کے ساتھ سمجھانے کی کوشش کی ہے کبھی آپ یہ ثابت کرتے ہیں کہ اللہ نے افعال عباد کو پیدا کیا ہے۔ اور کبھی آپ اس مسئلہ کے پیچیدہ فرق کو اس طرح سمجھاتے ہیں کہ بندہ کام کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے کام کرواتا ہے۔ اس لئے یہ انسان کا فعل ہے اور اللہ کا افعال (کام کروانا) ہے۔

امام ابن القیم سے پیشتر امام الحرمین ابو المعالی الجوینی بھی آپ کے مسلک کی ہمنوائی کر چکے ہیں وہ فرماتے ہیں:۔

"انسانی فعل کا درحقیقت قدرت انسانی کی طرف منسوب کیا جانا ضروری ہے مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قدرت انسانی اس کی ایجاد و تخلیق کا باعث ہے، کیونکہ تخلیق کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی چیز مستقل طور پر عدم سے وجود میں لائی جائے۔ انسان کے اندر یہ صلاحیت نہیں ہے کیونکہ وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اسے اقتدار تو دیا گیا ہے مگر وہ مستقل نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس کا فعل اس کی قدرت سے وجود میں آیا ہے مگر اس کی قدرت ایک دوسرے سبب کی محتاج ہے جس کا سلسلہ مسبب الاسباب تک پہونچتا ہے۔ جو اسباب و مسبب سب کا خالق ہے۔ مگر خود سب چیزوں سے بے نیاز ہے اور کسی چیز کا محتاج نہیں ہے مگر تمام عالم اسباب اس کا محتاج ہے۔" [1]

رویت باری تعالیٰ کا عقیدہ

اللہ تعالیٰ کا دیدار کرنے کا مسئلہ بھی قدیم زمانے سے معرکہ آرا رہا ہے۔ اس مسئلہ میں بھی معتزلہ کا جمہور علماء سے اختلاف ہے لہٰذا اس بحث کے شروع میں معتزلہ کے خیالات اور دلائل بیان کئے جائیں گے۔ اور وہ آیات و احادیث بھی پیش کی جائیں گی جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مومن آخرت میں خدا کو دیکھیں گے۔ اس کی تاویل میں معتزلہ کا موقف واضح کیا جائے گا۔ اور پھر ان کی تردید کی جائے گی۔ ان کے علاوہ اس مسئلہ پر امام احمد بن حنبل۔ ابن قتیبہ۔ اشعری۔ ابن القیم اور علمائے اہل سنت کے خیالات پیش کئے جائیں گے۔

---

[1] الملل والنحل از شہرستانی۔ ۱/۱۲۸۔

معتزلہ کی رائے رویت باری تعالیٰ کا مسئلہ بھی علمائے علم الکلام کے زیر بحث رہا ہے معتزلہ قطعی طور پر دنیا اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنے کے منکر ہیں۔ مگر علمائے اہل السنّت اسے عقلاً جائز کہتے ہیں۔ بلکہ ان کے خیال میں عملی اور حقیقی طور پر مومن اللہ کو آخرت میں دیکھ سکیں گے جیسا کہ قرآن وسنّت سے ثابت ہے۔

بغدادی لکھتے ہیں:۔ "معتزلہ کی جداگانہ رائے یہ بھی ہے کہ خدائے بزرگ و برتر کو آنکھوں سے دیکھنا ناممکن ہے۔" ۱؎

شہرستانی لکھتے ہیں:۔ "معتزلہ کے تمام علماء اس بات پر متفق ہیں کہ آخرت میں بھی اللہ تعالیٰ کا آنکھوں سے مشاہدہ کرنا ممکن نہیں ہے۔" ۲؎

ابن حزم فرماتے ہیں:۔ "معتزلہ اور جہم بن صفوان کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کا آخرت میں بھی دیدار نہیں کیا جاسکتا ہے۔" ۳؎

معتزلہ کے دلائل اس مسئلہ کے بارے میں معتزلہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:۔

(الف) دیکھنے کے لئے یہ شرط ہے کہ جو چیز دیکھی جائے اس کا مقام و جہت متعین ہو اور وہ دیکھنے والے کے سامنے ہو، اور ان دونوں چیزوں کے درمیان مقررہ مسافت ہو۔ اور نظر کی شعاعیں مشاہدہ کی جانے والی شے کے ساتھ ملی ہوئی ہوں۔ اس کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ شے جسم ہو، چونکہ یہ شروط اللہ میں نہیں پائی جاتی ہیں، اور ذات باری تعالیٰ ان چیزوں سے منزّہ اور پاک ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کو دیکھنا ممکن نہیں ہے۔

(ب) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "اسے نگاہیں ادراک نہیں کر سکتی ہیں، اور وہ نگاہوں کو معلوم کر لیتا ہے۔ وہی نہایت لطیف۔ باریک بین اور تمام خبروں کو جاننے والا ہے۔"

(ج) قرآن کریم میں رویت باری کی نفی قطعی طور پر مذکور ہے۔ اس کا ثبوت یہ بھی ہے کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السّلام نے کوہ طور پر اللہ تعالیٰ کا جلوہ دیکھنے کی درخواست کی تھی تو اللہ تعالیٰ نے قطعی طور پر انکار کر دیا تھا اور فرمایا تھا:۔ "لَنْ تَرَانِی" "تم مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکو گے۔"

(د) جب حضرت موسیٰ علیہ السّلام کی قوم نے اللہ کو دیکھنے کی خواہش ظاہر کی تھی تو اللہ تعالیٰ نے انھیں سزا دی۔ اگر اللہ کا دیکھنا جائز اور ممکن ہوتا تو اللہ تعالیٰ انھیں سزا نہیں دیتا۔

۱؎ الفرق بین الفرق۔ ص ۹۴۔ ۲؎ الملل والنحل ۱/۵۵۔

۳؎ الفصل فی الملل والنحل ۲/۳۔

قرآن کریم میں یہ مذکور ہے :۔ "جب تم نے کہا : "اے موسیٰ ! ہم تم پر ہرگز ایمان نہیں لائیں گے ۔جب تک کہ ہم اللہ کو علانیہ نہ دیکھ لیں ۔اس وقت تم پر بجلی گری جسے تم دیکھ رہے تھے "

دوسرے مقام پر یہ مذکور ہے :۔

"اہل کتاب تم سے سوال کرتے ہیں کہ تم ان پر آسمان سے کوئی کتاب نازل کراؤ ۔ انھوں نے حضرت موسیٰ علیہ السّلام سے اس سے بڑا سوال کیا تھا ۔ انھوں نے کہا تھا : "ہمیں اللہ تعالیٰ کی کھلم کھلا زیارت کراؤ تو ان پر ان کے ظلم کی وجہ سے بجلی گری "

معتزلہ کا رد معتزلہ کے ان دلائل کا سلسلہ وار یوں رد کیا گیا ہے :۔

(الف) معتزلہ نے جو یہ بیان کیا ہے کہ رویت کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے لئے جہت اور جسم ہو تو یہ صحیح نہیں ہے ۔ رویت کے لئے یہ چیزیں مشروط نہیں ہیں ۔ چنانچہ شیخ محمد علیان المرزوقی فرماتے ہیں : "ان کے (اہل سنّت) کے نزدیک جہت کا ہونا رویت کے لئے شرط نہیں ہے ۔اور نہ یہ ضروری ہے کہ اجسام و اعراض ہوں " ۱؎

نسفی فرماتے ہیں :۔ "خدا کو مکان و جہت، مقابلہ اور اتصال شعاع کے بغیر مشاہدہ کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کے لئے دیکھنے والے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان مسافت کی ضرورت ہے "

علامہ تفتازانی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں :۔ "غائب کو حاضر پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے " ۲؎

(ب) انھوں نے قرآن کریم کی آیت سے جو استدلال کیا ہے وہ بھی صحیح نہیں ہے ۔ کیونکہ ادراک کا مفہوم احاطہ ہے ۔ احاطہ اور تحدید مخلوق کی نشانی ہے ۔ اس آیت میں احاطہ کی نفی کی گئی ہے ۔ جس سے رویت کی نفی لازم نہیں آتی ہے ۔ اس آیت کی تفسیر میں زجاج فرماتے ہیں :۔ "اس کا مطلب یہ ہے کہ نگاہیں اس کی اصل حقیقت کو نہیں معلوم کر سکتی ہیں ۔ کیونکہ صحیح احادیث نبوی سے یہ ثابت ہے کہ قیامت کے دن اللہ کی رویت ہو سکے گی "

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں :۔ "دنیا میں نگاہیں اللہ کو نہیں دیکھ سکیں گی ۔ مگر آخرت میں مومن اس کا دیدار کر سکیں گے ۔ کیونکہ ایک دوسری آیت میں یہ مذکور ہے : "اس دن کچھ چہرے تروتازہ ہوں گے اور وہ اپنے پروردگار کی طرف دیکھ رہے ہوں گے ۔ ۳؎

۱؎ الذیل علی الکشاف ۔ ۲؎ شرح عقائد نسفیہ از تفتازانی ۔ ص ۹۴

۳؎ الجامع الاحکام القرآن از قرطبی ۷/ ۵۴ ۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: "پہلی آیت سے بھی رویت کا جواز ثابت ہوتا ہے خواہ ہم ادراک کے معنی احاطہ کر کے دیکھنا مراد لیں۔ اس صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ اگرچہ اللہ کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ مگر نظروں سے اس کا احاطہ کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ حدود و قیود سے آزاد ہے۔" [1]

(ج) معتزلہ کا حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سوال کے جواب میں لَنْ تَرَانِی (تم مجھے نہیں دیکھ سکو گے) کے قول سے استدلال لانا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے خود دیدار کرنے کی خواہش ظاہر کی تھی اگر رویت باری تعالیٰ ناممکن ہوتی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام اس سے ناواقف نہ ہوتے اور ایک ناممکن بات کا مطالبہ نہ کرتے جو ایک پیغمبر کی شان کے خلاف ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ رویت باری تعالیٰ کو اس شرط پر مشروط رکھا گیا تھا کہ اگر پہاڑ ٹھہرا رہے تو اللہ کی زیارت بھی ممکن ہے چونکہ پہاڑ کا ٹھہرا رہنا ممکن ہے، اس لئے رویت ذات باری تعالیٰ بھی ممکن ہے۔

معتزلہ کا جواب

معتزلہ اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سوال کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی زیارت اور رویت بذات خود ممکن ہے بلکہ اپنے خیال کے مطابق انھوں نے اسے ممکن سمجھتے ہوئے یہ سوال کیا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ نے انھیں بہت عزت و فضیلت عطا کی تھی اور انھیں معلوم تھا کہ اللہ کے نزدیک ان کا بہت بڑا درجہ ہے، اس لئے ان کے دل میں یہ شوق پیدا ہوا کہ وہ اللہ کا دیدار کریں اور چونکہ انسانی فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نئی بات معلوم کرنے کی مشتاق ہوتی ہے۔ اس لئے انھوں نے ذات باری تعالیٰ کو دیکھنے کا شوق ظاہر کیا۔ اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے انھیں سمجھایا کہ ایسا ممکن نہیں ہے اور فرمایا: "تم مجھے نہیں دیکھ سکو گے۔" ایسی باتیں عصمت انبیاء (پیغمبروں کے معصوم اور بے گناہ ہونے) کے خلاف نہیں ہیں کیونکہ پیغمبر سے اگر کوئی لغزش سرزد ہونے کا احتمال ہو، تو اللہ تعالیٰ انھیں صحیح راستہ دکھا دیتا ہے۔ ایسا ہی ایک واقعہ ہمارے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی رونما ہوا تھا۔ جبکہ آپ نے جنگ بدر کے قیدیوں کو چھوڑ دیا تھا تو اللہ تعالیٰ نے ان قیدیوں کے بارے میں صحیح رہنمائی کی تھی اور ارشاد فرمایا تھا:۔ "پیغمبر کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ اس کے پاس قیدی ہوں جب تک کہ وہ اس میں خون ریزی نہ کرے۔"

دوسری دلیل یہ ہے کہ معتزلہ مذکورہ آیت کریمہ کی بنیاد پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ رویت خداوندی کے لئے یہ شرط مقرر کی گئی تھی کہ اگر پہاڑ برقرار رہے، تو رویت خداوندی ممکن ہے مگر چونکہ پہاڑ برقرار نہیں رہا اس لئے رویت خداوندی ممکن نہیں ہے، مگر شرط پوری نہیں ہوئی کیونکہ جب خدا نے عملی طور پر انھیں سمجھانے کے لئے کوہ طور پر

---

[1] شرح تفتازانی - ص ۹۵-

اپنا جلوہ دکھایا تو پہاڑ ریزہ ریزہ ہوگیا اور برقرار نہیں رہا اس لئے یہ اس بات کی عملی دلیل ہے کہ رویت باری تعالیٰ ممکن نہیں ہے۔

(د) معتزلہ نے اپنے خیالات کے ثبوت میں یہ دلیل پیش کی تھی کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم کو محض اللہ کے دیکھنے کے سوال کرنے پر سزا دی تھی اور اس کا ذکر قرآن میں بھی موجود ہے۔ ان کی یہ دلیل بھی اس لئے ناقابل تسلیم ہے کہ انھیں ان کی سرکشی کی بنا پر سزا دی گئی تھی۔ انھیں یہ بتا دیا گیا تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ کو دنیا میں نہیں دیکھ سکیں گے، لیکن اس کے باوجود انھوں نے اپنے ایمان لانے کی یہی شرط مقرر کی اور اس پر اصرار کرتے رہے جیساکہ قرآن مجید میں یوں مذکور ہے:

"وہ کہتے ہیں ہم تم پر ہرگز ایمان نہیں لائیں گے جب تک کہ ہم اللہ کو علانیہ نہ دیکھ لیں۔"

احادیث سے ثبوت

معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ وہ احادیث جو رویت خداوندی کو ثابت کرتی ہیں قابل عمل نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ احادیث اخبار آحاد ہیں۔ جو قرآن کریم کے ظاہری مفہوم کے مقابلے میں قابل عمل نہیں بن سکتی ہیں۔ قرآن کریم میں یہ مذکور ہے:۔

"نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتی ہیں۔"

مگر معتزلہ کا یہ قول مردود ہے، کیونکہ ایسی احادیث۔ احادیث آحاد نہیں ہیں۔ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:۔

"یہ مسئلہ سنت نبوی سے اس طرح ثابت ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ عنقریب تم اپنے پروردگار کو اس طرح دیکھو گے جس طرح تم چودھویں رات میں چاند کو دیکھتے ہو۔"

یہ حدیث مشہور ہے۔ اسے اکیس اکابر صحابہ کرام نے روایت کیا ہے۔" [۱]

قرطبی نے اس موضوع پر بہت سی احادیث لکھی ہیں۔ ان میں ایک حدیث نبوی وہ ہے، جو امام مسلم نے اپنی صحیح مسلم میں حضرت صہیب کی روایت سے بیان کی ہے۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"جب جنت والے جنت میں داخل ہوں گے تو اللہ تبارک وتعالیٰ فرمائے گا: "کیا تم اس سے بڑھ کر کوئی چیز چاہتے ہو؟" وہ کہیں گے: "کیا ہمارے چہرے سفید نہیں ہوئے ہیں۔ کیا آپ نے ہمیں دوزخ سے بچا کر جنت میں داخل نہیں کیا ہے؟" اس کے بعد حجاب اُٹھ جائے گا۔ اسی وقت انھیں سب سے زیادہ پسندیدہ چیز عطا ہو گی کہ وہ اپنے پروردگار کا دیدار کریں گے۔" [۲]

---

[۱] شرح العقائد النسفیہ از تفتازانی۔ ص ۹۴۔

[۲] الجامع لأحکام القرآن ۳۳۰/۸ و ۱۰۶/۱۹ و ۱۰۷/۱۹ و ۱۰۸/۱۹۔

ایک روایت وہ ہے جو حضرت جریر بن عبداللہ نے بیان کی ہے [redacted] فرماتے ہیں :-

" ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ آپ نے چودھویں رات کے چاند کی طرف دیکھ کر فرمایا :-

" تم عنقریب اپنے پروردگار کو بچشم خود دیکھو گے ، جس طرح تم اس چاند کو دیکھتے ہو۔ تم اس کے دیکھنے سے قاصر نہیں رہو گے ۔" اگر تم سے ممکن ہو کہ تم طلوع آفتاب اور غروب آفتاب سے پہلے باقاعدہ نمازیں پڑھتے رہو ، تو تم ضرور اس کی پابندی کرو ۔" اس کے بعد آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی :

" تم طلوع آفتاب اور غروب آفتاب سے پہلے اپنے پروردگار کے حمد کی تسبیح بیان کرو "

قرطبی نے ان احادیث کو نقل کیا ہے - اور اس طرف کوئی اشارہ نہیں کیا ہے کہ یہ احادیث آحاد ہیں۔ اگر انھیں احادیث آحاد بھی فرض کر لیا جائے تو اس صورت میں بھی مذکورہ آیت کریمہ کی مخالف نہیں ہیں جس میں یہ ارشاد فرمایا گیا ہے کہ " نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتی ہیں ۔"

اس میں ادراک کے معنی احاطہ کرنا ہے - اور احاطہ و تحدید کی نفی سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس سے رویت باری تعالیٰ کی نفی بھی ہو گئی ہے۔

آیت کی تاویل

معتزلہ اس آیت کی تاویل کرتے ہیں وہ آیت یہ ہے :

" اس دن چہرے تروتازہ ہوں گے اور اپنے پروردگار کی طرف نظر رکھتے ہوں گے ۔"

اس آیت میں وہ ناظرہ کے معنی یہ کرتے ہیں کہ انتظار کر رہے ہوں گے اور بھلائی کی توقع اور امید رکھتے ہوں گے ، اس کے ثبوت میں وہ حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت مجاھد کی ایک روایت پیش کرتے ہیں کہ نظر کا مفہوم یہ ہے کہ [redacted] اللہ کی طرف سے ثواب کا انتظار کریں گے - مگر یہ روایت صحیح نہیں ہے قرطبی نے اسے ضعیف بتایا اور یہ کہا ہے :-

" یہ قول بہت کمزور ہے اور آیت کے ظاہری مفہوم اور احادیث کے خلاف ہے ۔" [1]

ثعلبی فرماتے ہیں - مجاہد فرماتے ہیں کہ " مذکورہ آیت میں ناظرہ کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اپنے پروردگار کی طرف سے ثواب کے منتظر ہوں گے کیونکہ اس کی کوئی مخلوق اسے نہیں دیکھ سکتی ہے - یہ تاویل صحیح نہیں ہے کیونکہ اہل عرب جب نظر کو انتظار کے معنی میں استعمال کرتے ہیں - تو وہ یوں استعمال کرتے ہیں۔ نَظَرتُهٗ جیسا کہ قرآن کریم میں ہے :

" ھل ینظرون الا الساعۃ " " کیا وہ قیامت ہی کا انتظار کر رہے ہیں ؟ "

---

[1] الجامع لاحکام القرآن ۸/۲۳۰ - ۱۹/۱۰۶ - ۱۹/۱۰۷ - ۱۹/۱۰۸ -

"ھل ینظرون الاّ تاویلہٗ" "کیا وہ اس کی تاویل ہی کا انتظار کر رہے ہیں۔"

جب اس سے غور و فکر مراد لیا جاتا ہے تو یہ کہتے ہیں کہ "نظرتُ فیہ" "میں نے اس پر غور کیا" مگر جب نظر کے بعد اِلیٰ کا لفظ آئے اور وجہ کا لفظ مذکور ہو تو اس وقت اس کا مفہوم صرف دیکھنا اور مشاہدہ کرنا ہوتا ہے۔ چنانچہ مشہور ماہر لغت ازہری کہتے ہیں:۔

"مجاھد کا یہ قول کہ نظر بمعنی انتظار ہے" غلط ہے کیونکہ جب یہ کہا جاتا ہے "نظر الیٰ" تو اس وقت اس کا مفہوم انتظار نہیں ہوتا ہے اس وقت اس سے مراد "بچشم خود دیکھنا" ہوتا ہے۔ اور اگر انتظار کے معنوں میں استعمال کرنا ہو تو یوں کہتے ہیں۔ نظرتُہٗ۔ شعراء عرب بھی اپنے اشعار میں اس طرح استعمال کرتے ہیں۔ [۱]

امام احمد بن حنبل کی رائے

امام احمد بن حنبل کا یہ عقیدہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کی رویت جائز ہے اور یہ عقیدہ ایمان کا ایک حصہ ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

"قیامت کے دن رویت باری تعالیٰ کے امکان پر ایمان رکھنا صحیح حدیثوں سے ثابت ہے، خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پروردگار کا دیدار کیا تھا، اس کا ثبوت صحیح حدیث سے ملتا ہے۔ جس کی مختلف اسناد سے روایت کی گئی ہے۔ اسے حضرت قتادہ نے حضرت عکرمہ کے واسطے سے حضرت ابن عباس سے روایت کیا ہے۔ نیز انہی راویوں سے حکم بن ریان اور علی بن زید نے بھی بیان کیا ہے۔ یہ حدیث اپنے ظاہری مفہوم کے مطابق قابل تسلیم ہے۔ اس پر بحث کرنا بدعت ہے اس لئے ہم اس کے ظاہری الفاظ پر ایمان رکھتے ہیں اور اس سلسلے میں کسی سے مناظرہ نہیں کرتے ہیں۔" [۱]

ابن قتیبہ کی رائے

ابن قتیبہ بھی امام احمد بن حنبل کے مسلک پر گامزن ہیں، وہ فرماتے ہیں:

"قرآن کریم میں جو آیات مذکور ہیں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ادراک نگاہیں دنیا میں نہیں کر سکتی ہیں۔ اور اس طرح (حضرت موسیٰ علیہ السلام سے جو خطاب کیا گیا ہے) اس سے مراد یہ ہے کہ "تم مجھے دنیا میں نہیں دیکھ سکتے ہو" اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیا میں اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق سے حجاب کر رکھا ہے مگر روز حساب اور روز جزا و سزا میں وہ ان کے سامنے جلوہ گر ہوگا اس دن وہ اسی طرح تجلی افگن ہوگا جس طرح چودھویں رات میں چاند نظر آتا ہے۔ اس وقت وہ ذرا شک و شبہ نہیں کر سکیں گے جس طرح چاند کو دیکھ کر کوئی شک و شبہ نہیں کرتا ہے۔ لہٰذا یہ حدیث نبوی کتاب اللہ کی تفسیر و توضیح کرتی ہے۔ کیونکہ دیدار الٰہی کی یہ حدیث متعدد اور مسلسل طریقوں سے ثقہ راویوں نے بیان کی ہے لہٰذا جب اللہ تعالیٰ

---

[۱] المناقب از ابن الجوزی ص ۱۷۳۔

یہ فرمائے: "نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتی ہیں" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ فرمائیں۔ "(مومن) اللہ کو قیامت کے دن دیکھیں گے" تو (ان دونوں کو ملا کر غور کرنے سے) اہل نظر سے یہ بات مخفی نہیں رہے گی کہ ان سے مراد مختلف زمانے ہیں۔ [۱]

امام اشعری کی رائے

امام اشعریؒ بھی یہ مانتے ہیں کہ اللہ کا دیدار کرنا ممکن ہے۔ اس سے وہ حادث اشیاء کے مشابہ نہیں بن جاتا ہے۔ اور نہ اس سے اس کی شان گھٹتی ہے۔ انھوں نے بھی اس مسئلہ کو مختلف دلائل سے ثابت کیا ہے ان میں وہ آیت بھی شامل ہے جو پہلے بیان کی جا چکی ہے جس میں یہ مذکور ہے:

"اس دن (کچھ) چہرے تر و تازہ ہوں گے اور اپنے پروردگار کی طرف نظر کر رہے ہوں گے"

انھوں نے اسے دوسری آیت کے ساتھ اس طرح مطابق کیا ہے۔ کہ اس آیت کریمہ میں یہ مذکور ہے: "نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتی ہیں" اس سے مراد یہ ہے کہ دنیا میں نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتی ہیں" انھوں نے اس مسئلہ میں معتزلہ کی مخالفت کی ہے اور ان کی اس تاویل کی تردید کی ہے کہ مذکورہ آیت میں ناظرہ سے مراد منتظرہ ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ وجوہ (چہرے) کا لفظ یہ ثابت کرتا ہے کہ اس سے مراد آنکھوں سے دیدار کرنا ہے۔

شہرستانی فرماتے ہیں: "(امام) اشعریؒ کا مسلک یہ ہے کہ ہر موجود شے کا دیدار کرنا ممکن ہے اور روایات سے بھی یہ ثابت ہے کہ آخرت کے دن مومن اللہ تعالیٰ کا جلوہ دیکھیں گے۔ مذکورہ آیت سے بھی یہی بات واضح ہوتی ہے۔ اور دیگر احادیث بھی اس کی تائید کرتی ہیں مگر رویت خداوندی کا یہ مطلب نہ سمجھا جائے کہ اللہ کے لئے جہت، مکان اور صورت ثابت ہو گئی ہے یا نظروں کی شعاعیں اس کے ساتھ مل جاتی ہیں کیونکہ سب باتیں (اللہ کے لئے) محال ہیں" [۲]

شہرستانی کے بیان سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں:۔

۱۔ امام اشعریؒ نے وجود کو رویت کا سبب قرار دیا ہے ان کے خیال میں ہر موجود شے کا دیدار کیا جا سکتا ہے۔ چونکہ اللہ موجود ہے، اس لئے اس کا دیدار کرنا ممکن ہے اگر ہم علم منطق کے طریقے کے مطابق اسے قیاس کی شکل اول میں تبدیل کریں تو اس کی صورت یہ ہو گی:

"اللہ موجود ہے اور ہر موجود کا مشاہدہ کرنا ممکن ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اللہ کا مشاہدہ کرنا ممکن ہے"

۲۔ امام اشعریؒ رویت باری تعالیٰ کے قائل ہیں مگر اس صورت سے اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ

---

[۱] الاختلاف فی اللفظ ص ۲۳۔ [۲] الملل والنحل ۱/۱۳۱۔

حادث اشیاء کا مشابہ نہ بن سکے اس لئے ان کے نزدیک مشاہدۂ خداوندی کا طریقہ اس مشاہدہ کے طریقے سے بالکل مختلف ہے جو حادث اشیاء میں مستعمل ہے۔

امام ابن القیمؒ کی رائے

اب ہم امام ابن القیمؒ کی رائے معلوم کرنا چاہتے ہیں۔ آپ کی رائے یہ ہے کہ اہل جنّت کو اللہ کا دیدار ضرور میسّر ہوگا اور یہ دیدار الٰہی ان کے لئے سب سے بڑی نعمت ہوگا۔ آپ اس مسئلہ کو بہت سی احادیث کے ذریعے ثابت کرتے ہیں آپ کی اصل عبارت یہ ہے:

"بہشت کی سب سے بڑی نعمت یہ ہوگی کہ اہلِ بہشت خداوندکریم کے جلوۂ مبارک سے لطف اندوز ہوں گے اور اس کے کلام کی سماعت کریں گے نیز قرب خداوندی اور اس کی رضا کو حاصل کر کے اپنی آنکھوں کو ٹھنڈک پہونچائیں گے کھانے پینے اور پہننے کی کوئی لذّت اس لذّت کا مقابلہ نہیں کر سکتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی رضامندی کا یہ اعلیٰ حصّہ، بہشت اور اس کی تمام نعمتوں سے بڑھ کر ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّٰهِ أَكْبَرُ" اللہ کی رضامندی سب سے بڑھ کر ہے۔

اس جلوۂ خداوندی کے بارے میں صحیح حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

"خدا کی قسم! اللہ نے اپنا جلوہ دکھانے سے بڑھ کر انھیں کوئی محبوب چیز نہیں دی ہے۔"

دوسری حدیث میں یہ مذکور ہے:۔

"جب اللہ تعالیٰ انھیں (مومنوں کو) اپنا جلوہ دکھائے گا اور وہ اس کا دیدار اپنی آنکھوں سے کریں گے تو وہ اپنی ساری نعمتوں کو بھول جائیں گے اور ایسی مدہوشی کے عالم میں پہونچ جائیں گے۔ کہ وہ ان نعمتوں کی طرف بالکل التفات نہیں کریں گے۔"

اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے کہ صورت حال یونہی ہوگی۔ یہ لذّت ایسی ہوگی جو تصوّر وخیال سے بالاتر ہے کیونکہ کون سی نعمت اور کون سی لذّت اور کون سا آرام اور راحت وکامرانی کا اس نعمت کا مقابلہ کر سکتی ہے۔ کہ وصال محبوب اور اس کی صحبت میسّر ہو جائے اور اس سے دل کو سرور اور آنکھوں کو ٹھنڈک نصیب ہو۔ محبوب کے وصال اور اس کی صحبت سے بڑھ کر کوئی لذّت وسرور نہیں ہے۔ اس کے مقابلے میں بہشت کی تمام نعمتیں ہیچ ہیں۔ یہی حال دوزخ کا ہے۔ خدا ہمیں اسے بچائے، تاہم اگر اللہ حجاب میں رہ کر ہمیں عذاب میں مبتلا کر دے اور ہم پر اس کا غیظ وغضب نازل ہوتا رہے اور ہم سے بالکل دور رہے، تو یہ عذاب ایسا ہے جو اس آگ کے عذاب سے بڑھ کر ہے جو ہمارے جسم وروح کو جلا کر فنا کرتی ہے۔" [1]

---

[1] مدارج السالکین ۲/۴۳ - ۴۴ - مطبعۃ المنار

دیدارِ الٰہی کی نعمتِ عظمیٰ

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ اس بات کے قائل ہیں کہ مومن اپنے پروردگار کا جلوہ دیکھیں گے۔ اور دوزخی اپنے رب سے پوشیدہ رہیں گے خدا ان سے حجاب میں رہے گا اس کا دیدار کرنا مومن کی انتہائی آرزو اور تمنا ہے کیونکہ اس کا جلوہ کرنے میں عاشق صادق کو جو لذت ملتی ہے اس کا مقابلہ کوئی دوسری لذت نہیں کر سکتی ہے۔ اس کے ثبوت میں آپ نے بہت سی احادیث پیش کی ہیں مگر آپ نے یہ نہیں بیان کیا ہے کہ وہ دیدار الٰہی کس طرح کا ہوگا۔ اور اس کی حالت اور صفت کیا ہوگی تاہم امام ابن القیمؒ کے سابقہ مسلک سے یہی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ کہ آپ رویت باری تعالیٰ کو اس قسم کی رویت نہیں سمجھتے ہیں جو حادث اشیاء میں ہوتی ہے، کیونکہ اس طرح اللہ تعالیٰ کو حادث مخلوقات کے مشابہ ماننا پڑے گا۔ اس لئے یقینی طور پر ابن القیمؒ اس قسم کے خیالات نہیں رکھتے تھے جو فرقہ مشبہ اور مجسمہ کے مخصوص عقائد تھے بلکہ آپ نے اپنا نصب العین یہی قرار دے رکھا تھا کہ مسلمانوں کے عقائد کو صحیح کیا جائے اور ان فرقوں کے خلاف جہاد کیا جائے جو جادۂ حق سے منحرف ہو گئے ہیں۔

لہٰذا ابن القیمؒ، امام احمد بن حنبل، ابن قتیبہ اور اشعری کے ہمنوا تھے اور آپ کی رائے اہل السنت والجماعت کی رائے کے مطابق تھی جسے ہم اب بیان کرتے ہیں۔

اہل السنّت کی رائے

بغدادی لکھتے ہیں: "علمائے اہل السنت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مومنوں کو آخرت میں اللہ تعالیٰ کا دیدار نصیب ہوگا، وہ ہر حالت میں اللہ کا دیدار میسّر ہونے کے قائل ہیں جو عقلی طور پر زندہ انسان کو حاصل ہو سکتا ہے۔ حدیث نبوی کے مطابق مومنوں کو خصوصی طور پر آخرت میں اللہ کا دیدار ضرور حاصل ہوگا وہ قدریہ اور جہمیہ کے اس قول کی مخالفت کرتے ہیں کہ رویت باری تعالیٰ محال ہے۔

ضرار بن عمرو کا یہ قول بھی ان کے مسلک کے خلاف ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کا دیدار کرنے کے لئے چھٹی قوت احساس کی ضرورت ہوگی اس طرح اہل السنت، ابن سالم البصری کے اس قول کے مخالف بھی ہیں کہ کفار بھی اللہ کا دیدار کریں گے۔ بہر حال ہم نے رویت باری تعالیٰ کے مسائل تفصیل کے ساتھ ایک جداگانہ کتاب میں تحریر کر دئے ہیں" [1]

صدابونی لکھتے ہیں:۔ "اہل السنت والجماعت کا یہ عقیدہ ہے کہ مومن اپنی آنکھوں سے اپنے پروردگار کا جلوہ دیکھیں گے۔ اور اس کا دیدار کریں گے۔ جیسا کہ صحیح حدیث نبوی میں یہ مذکور ہے۔ "بلا شک و شبہ تم اپنے پروردگار کو اسی طرح دیکھو گے جس طرح تم چودھویں رات میں چاند کو دیکھتے ہو" اس حدیث

---

[1] الفرق بین الفرق ص ۲۲۴۔

میں صرف رویت میں چاند کے ساتھ تشبیہ دی گئی یہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ تشبیہ نہیں ہے "[1]

حسن و قبیح کی بحث

حسن و قبیح (نیک و بد) کیا ہیں؟ اس کی وضاحت اس بحث میں ہوگی اور یہ واضح کیا جائے گا کہ حسن و قبیح کے بارے میں تین طرح کی اصطلاحات ہیں پھر اس مسئلہ پر علمائے علم الکلام یعنی معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کا موقف واضح کیا جائے گا۔ ان کے بعد امام ابن القیمؒ کے مسلک کا ذکر ہوگا جو ماتریدیہ کی موافقت میں ہے۔ آخر میں ابن القیمؒ کے مسلک کی حمایت میں دلائل پیش کرنے کے بعد اس پر محاکمہ ہوگا۔

حسن و قبیح کی تعریف

حسن وہ انسانی فعل ہے جس کی دنیا میں تعریف کی جائے اور آخرت میں ثواب حاصل ہو اور اس سے اللہ تعالیٰ کی رضامندی حاصل ہو۔

قبیح وہ فعل ہے جس کی دنیا میں برائی ہو اور آخرت میں اس پر عذاب ہو، اور اللہ تعالیٰ اس فعل سے خوش نہ ہو، جیسے کفر کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"وہ اپنے بندوں سے کفر اختیار کرنے پر خوش نہیں ہوتا ہے۔"

تین اصطلاحیں

حسن و قبیح کے استعمال و اطلاق کے سلسلے میں تین طرح کی اصطلاحات ہیں:-

(۱) پہلی اصطلاح کے مطابق افعال کی تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ افعال فاعل کے مقصد کے موافق ہوں۔ موافق فعل کو حسن کہا جائے گا۔ دوسری قسم یہ ہے کہ افعال فاعل کے مقصد کے مخالف ہوں، ایسے افعال کو قبیح کہا جائے گا اور اگر یہ افعال فاعل کے مقصد کے نہ موافق ہوں اور نہ مخالف ہوں تو انھیں عبث کہا جاتا ہے۔

امام غزالی نے اس اصطلاح کو پسند نہیں کیا ہے آپ فرماتے ہیں:

اس اصطلاح کے مطابق اگر فعل ایک شخص کے موافق ہو اور دوسرے شخص کے خلاف ہو تو جس کے موافق ہوگا، اس کے نزدیک وہ فعل حسن (اچھا) ہوگا اور جس کے مخالف ہوگا اس کے نزدیک وہ فعل قبیح (برا) ہوگا۔ مثلاً اگر کسی بڑے بادشاہ کو قتل کر دیا جائے تو اس کے دشمنوں کے نزدیک وہ فعل حسن ہے مگر اس کے دوستوں کے نزدیک وہ فعل قبیح ہے۔ ایسے لوگوں کے نزدیک اچھائی اور برائی کا معیار طبیعت کی پسند پر ہے۔ اگر کسی کو کوئی تصویر یا آواز پسند آئے تو وہ اسے اچھا کہتے ہیں۔ اور

[1] عقیدۃ السلف از ابوعثمان اسماعیل الصابونی ضمن مجموعۂ دار الکتب المصریہ۔

اگر پسند نہ آئے تو وہ اسے برا کہتے ہیں۔ یوں حسن و قبیح کا دارومدار نفرت اور پسند پر ہو گیا۔ اس طرح یہ دونوں اوصاف امر اضافی بن جائیں گے، اور ان کی کوئی اصل حقیقت نہیں رہے گی۔ بلکہ ان کی حیثیت سیاہی اور سفیدی کی طرح بھی نہیں ہوگی کیونکہ ان رنگوں میں بھی یہ بات نہیں ہے کہ ایک چیز کو زید سیاہ سمجھے اور عمرو اسے سفید سمجھے۔" ؎۱

(۲) دوسری اصطلاح یہ ہے کہ حسن وہ ہے جسے شریعت اچھا سمجھے اور اس کے فاعل کی تعریف کرے اس تعریف کے مطابق اللہ کا فعل ہر حالت میں حسن ہوگا، خواہ وہ مقصد کے مخالف ہو یا موافق۔ نیز ہر شرعی حکم حسن ہوگا خواہ وہ مستحب ہو یا واجب، البتہ مباح حسن نہیں ہوگا۔

(۳) تیسری اصطلاح یہ ہے کہ حسن وہ فعل ہے، جو فاعل کو کرنا پڑے اس صورت میں احکام شرعیہ کے ساتھ ساتھ مباح کام بھی حسن کی تعریف میں شامل ہوگا اور اللہ تعالیٰ کے تمام افعال ہر حالت میں حسن ہوں گے۔

علمائے کلام کا موقف

علم کلام کے اہم مسائل میں حسن و قبیح کا مسئلہ بھی شامل ہے اس مسئلہ پر متکلمین کا بہت اختلاف رہا ہے بلکہ اس مسئلہ کے بارے میں معتزلہ نے تو بڑا ہنگامہ برپا کیا تھا اور طویل بحثیں کی تھیں لہٰذا ابن القیم کی رائے بیان کرنے سے پیشتر ہم معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کی رائے بیان کرتے ہیں اس کے بعد ہم ابن القیم کے خیالات پیش کریں گے اور ان خیالات سے ان کا موازنہ کریں گے۔

معتزلہ کا موقف

معتزلہ کی یہ رائے ہے کہ افعال میں حسن و قبیح ذاتی ہوتا ہے مثلاً صدق۔ شجاعت۔ کرم اور عفت میں ذاتی حسن (اچھائی) ہے اور کذب۔ بزدلی اور بخل میں ذاتی قبح ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان صفات میں ذاتی طور پر حسن و قبیح (اچھائی برائی) پائی جاتی ہے اور ان کے ذاتی حسن کی وجہ سے شریعت ان کا حکم دیتی ہے اور جن میں ذاتی قباحت ہوتی ہے، شرع ان کاموں سے روکتی ہے، مثلاً شریعت ہمیں حکم دیتی ہے کہ ہم اپنی جان عزت و آبرو اور مال و دولت کی حفاظت کریں کیونکہ ان تمام چیزوں میں اچھائی (حسن) پائی جاتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ شریعت قتل اور چوری کرنے سے منع کرتی ہے کیونکہ ان میں برائی (قبح) پائی جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر فعل میں اچھائی یا برائی پہلے سے موجود ہوتی ہے۔ اور اس ذاتی حسن کی وجہ سے عقل بھی اسے اچھا سمجھتی ہے۔ اور اسی وجہ سے شریعت بھی اس کا حکم دیتی ہے اسی طرح برے کاموں میں ان کی برائی پہلے سے موجود ہوتی ہے، اور اس وجہ عقل بھی اس کی برائی کو محسوس کر کے اسے برا سمجھتی ہے اور شریعت بھی اس کی مذمت کرتی ہے۔ معتزلہ نے اپنے اس نظریہ کی بنیاد پر یہ رائے قائم کی ہے کہ شریعت نازل ہونے سے پہلے انسان ان اچھے کاموں کو انجام دینے کا ذمہ دار (مکلف) ہے جن کی طرف

؎۱ المستصفیٰ از غزالی ۱/۵۶۔

اس کی عقل رہنمائی کرتی ہو، مثلاً انسان محسن و منعم کا شکریہ ادا کرے، نیز وہ شریفانہ اخلاق کو اختیار کرنے کا ذمہ دار ہے۔ خواہ اس کی طرف شریعت کا پیغام نہ پہونچا ہو"۔ ۱؎

شہرستانی لکھتے ہیں۔"اہل عدل (معتزلہ) کہتے ہیں: "تمام علوم عقل سے معلوم ہوتے ہیں اور عقل کی رو سے انھیں حاصل کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح احسان کرنے والے کا شکریہ ادا کرنا ضروری ہے۔ خواہ شرعی حکم نہ معلوم ہو کیونکہ حُسن و قُبح حسن اور قبیح کی ذاتی صفات ہیں"۔ ۲؎

معتزلہ میں سے جس نے اس نظریہ کا اعلان کیا تھا وہ ابو الہذیل العلاف تھا۔ اس نے عقل انسانی کے لئے یہ ضروری قرار دیا تھا کہ وہ اللہ کی معرفت حاصل کرے اور نیک و بد کی تمیز کرے خواہ ان کے بارے میں کوئی شریعت ان کے پاس نہ پہنچے، چنانچہ شہرستانی ابو الہذیل کے اصول کا شمار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

۱؎ ضحی الاسلام۔ ۳/۴۷۔ ۴۹۔

۲؎ الملل والنحل ۱/۵۳۔ یہاں اہل عدل سے مراد معتزلہ ہیں ان کا مسلک پانچ اصولوں پر قائم ہے۔ توحید۔ عدل۔ وعد و وعید۔ ثواب و عقاب کی درمیانی منزل پر یقین رکھنا نیک کام کا حکم کرنا اور برے کاموں سے روکنا۔ توحید کی بنیاد پر انھوں نے رویت باری تعالیٰ سے انکار کیا ہے کیونکہ اس کی رو سے خدا کے لئے جسم اور جہت کو ماننا ضروری ہو جاتا ہے۔ وہ صفات الٰہی کو عین ذات قرار دیتے ہیں، ان کے خیال میں اگر صفات کو ذات سے الگ کر دیا جائے، تو متعدد قدیم چیزیں تسلیم کرنی ہوں گی۔ وہ قرآن کریم کو مخلوق مانتے ہیں، کیونکہ وہ اللہ کی صفت کلام سے منکر ہیں، عدل سے ان کی مراد یہ ہے کہ اللہ فساد کو پسند نہیں کرتا ہے۔ اس لئے وہ افعال عباد کا خالق نہیں ہے بلکہ بندے، اپنی قدرتی صلاحیتوں کی بدولت جو اللہ نے ان میں ودیعت کر رکھی ہے، اپنے افعال کے خود خالق ہیں تاکہ وہ مکمل طور پر شرعی احکام کو انجام دینے کے ذمہ دار بن سکیں ان کے خیال میں اللہ اس بات کا حکم دیتا ہے۔ جس کا وہ ارادہ کرتا ہے اور جس بات کو ناپسند کرتا ہے اس سے روکتا ہے وعد و وعید کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ جو اچھے کام کرتا ہے، وہ ثواب حاصل کرتا ہے اور جو برے کام کرتا ہے، اسے سزا ملتی ہے۔ معتزلہ نے کفر و ایمان کے درمیان تیسرا درجہ بھی قائم کیا ہے جو فاسق و گناہگار کے لئے ہے ان کے نزدیک فاسق مومن نہیں ہے، کیونکہ اس میں تمام نیک خصائل نہیں پائے جاتے ہیں، وہ کافر بھی نہیں ہے کیونکہ وہ اللہ کو مانتا ہے اور کچھ نیک کام کرتا ہے اگر ایسا شخص جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو توبہ کئے بغیر مر جائے تو وہ دوزخی ہے اور اس کا درجہ کافروں کے برابر ہوگا، یہ لوگ اسلامی تبلیغ کے لئے نیک کام کا حکم دینا اور برے کاموں سے روکنا ہر مومن کے لئے ضروری سمجھتے ہیں۔ ملاحظہ ہو کتاب الانتصار از ابو الحسن الخیاط و مقالات الاسلامیین از اشعری اور الملل والنحل۔

"اس کا ساتواں اصول یہ ہے کہ انسان سننے سے پہلے خود غور کرے اور اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ دلائل کے ذریعے معرفت خداوندی حاصل کرے اور اگر وہ معرفت الٰہی کی کوشش میں کوتاہی کرے گا تو سزا کا مستحق ہوگا، اسے نیک و بد کی تمیز بھی ہونی چاہئے بلکہ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ نیک کام کی طرف پیش قدمی کرے جیسے عدل و صداقت کے افعال ہیں اور بُرے کاموں سے باز رہے جیسے دروغگوئی اور ظلم و ستم کرنا ہے۔ ؎۱

امام ابن القیمؒ رقمطراز ہیں: "معتزلہ یہ کہتے ہیں۔ برائی اور اس کی سزا عقل سے ثابت ہے"۔ ؎۲

اس نظریہ کی حمایت میں معتزلہ کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ شریعت نازل ہونے سے پہلے لوگ عقل کے مطابق فیصلہ کرتے تھے اور افعال کے ذاتی حسن و قبح کا لحاظ رکھتے ہوئے حکم دیا کرتے تھے مثلاً" ڈوبتے ہوئے شخص کو بچانا اور ہلاکت سے کسی انسان کو چھڑانا ہر حالت میں نیک کام ہے خواہ کوئی شرعی حکم اس کے بارے میں آئے یا نہ آئے، اس طرح ظلم و بخل بُرے کام ہیں خواہ ان کے بارے میں شرعی حکم موجود نہ ہو"۔ ؎۳

اشاعرہ کا موقف

اشاعرہ کے نزدیک حسن وہ کام ہے جس کے انجام دینے پر شریعت اس کی تعریف کرے اور قبیح وہ کام ہے جس کی شریعت مذمت کرے، لہٰذا حسن وہ فعل ہے جس کے بارے میں شریعت حکم دے اور قبیح وہ فعل ہے جس کی شریعت مخالفت کرے اس طرح اشاعرہ ذاتی حسن و قبح کے منکر ہیں ان کے نزدیک حسن و قبح کا دار و مدار اللہ کے حکم و منع پر ہے اور یہی حسن و قبح ثابت کرنے کا اصلی معیار ہے ان کے برخلاف معتزلہ اس کے قائل ہیں کہ امر و نہی صرف حسن و قبح کے اظہار کا ذریعہ ہیں، ان سے کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی ہے"۔ ؎۴

فواتح الرحموت کے مصنف مسلّم الثبوت کی شرح میں یوں تحریر فرماتے ہیں:۔

"اشاعرہ کے نزدیک امام ابوالحسن الاشعری کے پیرو ہیں، اور وہ بھی اہل السنت کہلاتے ہیں۔ حسن و قبح شرعی ہیں۔ یعنی شریعت، حسن اور قبیح کا معیار مقرر کرتی ہے جس کام کا شارع علیہ السلام حکم دیں، وہ حسن ہے اور جس سے منع کریں، وہ قبیح ہے، اور اگر شارع علیہ السلام اس کے برخلاف حکم دیں تو نیک و بد کا معاملہ اس حکم کے مطابق پلٹ جائے گا، جو حسن ہوگا وہ قبیح ہو جائے گا اور جو قبیح ہوگا، وہ حسن ہو جائے گا"۔ ؎۵

؎۱ الملل والنحل ج ۱ ص ۴۵ ۔
؎۲ مدارج السالکین ج ۱/۱۲۷ ۔
؎۳ و ؎۴ ضحی الاسلام ۳/۴۸ و ص ۴۹
؎۵ فواتح الرحموت ج ۱/۲۵ ۔

امام ابن القیم فرماتے ہیں: "جو حسن و قبح ذاتی کے منکر ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ کوئی فعل بذات خود بُرا نہیں ہے، اس کی برائی اور اس پہ سزا کا استحقاق شریعت کے حکم پر مبنی ہے" ۱

اشاعرہ نے معتزلہ کے دلائل کو اس طرح رد کیا ہے کہ شریعت نازل ہونے سے پہلے عوام کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کا معیار سابقہ شریعتوں یا رسم و رواج پر مبنی ہوتا تھا۔ لہٰذا اگر کوئی انسان کامل عقل اور مکمل فطرت کے ساتھ پیدا ہو، اور وہ کسی قوم کے اخلاق و آداب یا اپنے والدین کی تربیت سے متاثر نہ ہو اور نہ اسے شرعی تربیت دی جائے اور نہ وہ کسی اُستاد سے تعلیم حاصل کر سکے اور پھر اس کے سامنے یہ دو باتیں پیش کی جائیں :۔

(۱) دو ایک سے بڑا ہے ۔ (۲) جھوٹ بُرا ہے۔

تو وہ پہلی بات فوراً مان لے گا۔ مگر دوسری بات کے ماننے میں توقف کرے گا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ پسند اور نفرت کا دار و مدار لوگوں کی عادتوں پر ہے۔ جو چیز لوگوں کو فائدہ پہنچائے، اسے وہ حسن (اچھا) کہتے ہیں۔ اور جو نقصان پہنچائے اسے قبیح (بُرا) کہتے ہیں۔ ۲

ماتریدیہ کا موقف

ماتریدیہ کی رائے یہ ہے کہ حسن و قبح کا دار و مدار عقل پر ہے۔ یعنی عقل کے ذریعے کسی چیز کے حسن و قبح کا پتہ چلتا ہے، اس معاملے میں وہ معتزلہ کے ہمنوا ہیں۔ اور اشعریہ کے خلاف ہیں جو حُسن و قُبح ذاتی کے منکر ہیں مگر ان کا معتزلہ سے اس بارے میں یہ اختلاف ہے کہ وہ ثواب و عقاب کو عقلی نہیں مانتے ہیں، بلکہ اسے شریعت پر موقوف رکھتے ہیں، ان کے برخلاف معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ شریعت کے نازل ہونے سے پہلے ثواب و عقاب کا طریقہ عقل کی رو سے ضروری ہو گیا تھا۔

فواتح الرحموت کے مصنف لکھتے ہیں :۔

"ہمارے نزدیک (جو ماتریدیہ اور صوفیہ کرام کا گروہ ہے، اور اہل السنت والجماعت کی اکثریت اس گروہ سے تعلق رکھتی ہے) حُسن و قبح عقلی ہے اور معتزلہ کے نزدیک بھی عقلی ہے مگر ان کے عقلی ہونے سے ماتریدیہ کے نزدیک یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ضرور ان کے بارے میں احکام صادر فرمائے۔ چونکہ اصل حاکم اللہ تعالیٰ ہے، اور اس کے احکام کو پیش کرنے والی شریعت ہے، اس لئے جب تک کہ اللہ تعالیٰ اپنے رسولوں کے ذریعے کوئی حکم نازل نہ کرے۔ اس وقت تک کوئی شخص اس کے چھوڑنے پر سزا اور

---

۱ مدارج السالکین ج ۱ - ص ۱۲۷ - پہلا ایڈیشن مطبوعہ المنار ۱۳۳۱ھ۔

۲ ضحی الاسلام ۳/ ۴۹ - ۵۰۔

عقاب کا مستحق نہیں ہے۔ لہٰذا جب شریعت نازل نہ ہوئی ہو اس وقت کوئی شخص سزا پانے کا مستحق نہیں ہے اس لئے کسی کو مکلّف یا شرعی احکام کا ذمہ دار بنانے سے پیشتر اسے شریعت کی تبلیغ کرنی ضروری ہے۔ لہٰذا وہ کافر جسے ایمان کی دعوت نہ پہونچی ہو۔ وہ مومن بننے کا ذمہ دار نہیں ہے۔ اس لئے اس کے کفر کا آخرت میں مواخذہ نہیں ہوگا۔ [۱]

امام ابن القیمؒ کا موقف

امام ابن القیمؒ نے معتزلہ کا مسلک پسند نہیں کیا کیونکہ انہوں نے ثواب و عقاب کو عقلی حُسن و قبح پر مبنی قرار دیا تھا اور اس کی بنیاد شریعت کے امر و نہی پر نہیں قائم کی تھی۔ اسی طرح آپ نے اشاعرہ کے مسلک کو بھی ناپسند کیا کیونکہ وہ عقلی حسن و قبح کے منکر ہیں آپ اس بات کے قائل نہیں تھے کہ ثواب و عقاب کو عقلی حسن و قبح پر مبنی قرار دیا جائے اسی طرح آپ اشاعرہ کی اس رائے کو صحیح نہیں مانتے تھے کہ عقل کی رو سے حسن و قبح کا قطعی انکار کردیا جائے۔

آپ نے ان کے اس نظریہ کی اپنی مندرجہ ذیل تصانیف میں تردید کی ہے:۔

(۱) مفتاح دار السعادہ۔ (۲) مدارج السالکین۔

(۳) شفاء العلیل۔ (۴) تحفۃ النازلین بجوار رب العالمین۔

اسی طرح آپ نے دونوں نظریوں کی خرابیوں سے اپنے آپ کو محفوظ رکھا اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ نے اپنے مسلک کو مندرجہ ذیل دو اصولوں پر قائم کیا تھا:

۱۔ افعال میں حسن و قبح کا دار و مدار عقل پر ہے اور عقل انھیں معلوم کر سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ نے انسانی فطرت میں یہ ودیعت کردیا ہے کہ وہ حق و صداقت۔ عدل۔ عفت۔ احسان اور اس کا شکریہ ادا کرنے کو پسند کرتا ہے اور ان کے مخالف اوصاف کو فطری طور پر ناپسند کرتا ہے۔ یہ تسلیم کرکے آپ ان اعتراضات سے بچ گئے ہیں جو اشعریہ پر کئے جاتے ہیں۔

۲۔ ثواب و عقاب شرعی امور ہیں اس لئے یہ شارع علیہ السّلام کے امر و نہی کے ماتحت ہیں۔ معتزلہ کے خیال کے ماتحت ان کا عقل سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

امام ابن القیمؒ فرماتے ہیں:۔ "یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ جس طرح افعال مفید اور مضر ہوتے ہیں، اسی طرح یہ افعال بذات خود حَسَن اور قبیح بھی ہوتے ہیں۔ مگر ان پر ثواب و عقاب اس وقت ہوتا ہے جبکہ شارع علیہ السّلام کی طرف سے اس کے بارے میں کوئی حکم یا مخالفت ہو، اس کے بغیر کسی

---

[۱] فواتح الرحموت علی مسلّم الثبوت ۱/۲۵ - پہلا ایڈیشن مطبوعہ مطبعۃ السیریہ ۱۳۲۲ھ۔

بُرے کام پر سزا نہیں دی جاسکتی ہے۔ خواہ وہ بذات خود کتنا ہی بُرا کیوں نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ بھی بُرے آدمی کی اس وقت سزا دے گا، جبکہ وہ اس کے پاس رسول بھیج کر اسے منع کرنے کا حکم دے گا۔ مثلاً شیطان اور بتوں کو سجدے کرنا۔ جھوٹ بولنا۔ زنا کرنا۔ ظلم اور دیگر فواحش کا ارتکاب کرنا یہ سب بذات خود بُرے کام ہیں، مگر اس پر سزا شریعت کے حکم کے بعد ہوگی۔ [1]

رسولوں کی ضرورت

دوسرے مقام پر آپ ارشاد فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے رسولوں کو بھیجکر اپنے بندوں پر حجت قائم کی ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:۔

"یہ رسول لوگوں کو بشارت دینے اور ڈرانے والے ہیں۔ تاکہ رسولوں کے (آنے کے) بعد لوگوں کی اللہ پر کوئی حجت قائم نہ رہے"

اس آیت سے صاف پتہ چلتا ہے کہ رسولوں کے آنے کے بعد ہی لوگوں پر شرعی احکام کی ذمہ داری قائم ہوئی ہے اور ان کے آنے کے بعد لوگوں کے لئے کوئی عذر باقی نہیں رہے گا۔ اس آیت سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ رسولوں کی آمد سے پیشتر عوام کو عذاب میں مبتلا نہیں کرے گا۔ کیونکہ اس سے پہلے ان پر حجت قائم نہیں ہوتی ہے۔

اس لئے اس مسئلہ کا صحیح رُخ یہی ہے کہ حسن وقبح کو عقلی طور پر ثابت کیا جائے، اور ان پر ثواب وعذاب اس وقت ہوگا جبکہ رسول بھیج دئے گئے ہوں۔ لہٰذا عقلی نیکی (حسن) کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ فوراً اس پر ثواب ملے اس کے لئے پیغمبروں کی اتباع ضروری ہے۔ اسی طرح عقلی برائی (قبح) پر عذاب ہونا لازمی نہیں ہے۔ جب تک کہ رسول نہ بھیجے جائیں۔

لہٰذا جس طرح حسن عقلی کے لئے یہ ضروری ہے کہ پیغمبروں کا اتباع کیا جائے اس کے بعد وہ ثواب کا مستحق بن سکتا ہے اسی طرح عقلی برائی (قبح) پر فوراً عذاب نہیں نازل ہوتا ہے۔ بلکہ عذاب اس وقت نازل ہوتا ہے جبکہ پیغمبروں کے آنے کے بعد ان کی مخالفت کی جائے۔ [2]

اس بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابن القیم اس مسئلے میں ماتریدیہ مسلک کے حامی ہیں۔ جن کے نزدیک ثواب وعقاب کا دارومدار شریعت کے احکام پر ہے۔

امام ابن القیم کے دلائل

آپ نے حسن وقبح کے مسئلہ کے دونوں پہلوؤں پر قرآن کریم سے رہنمائی حاصل کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"قرآن کریم نے یہ صاف طور پر واضح کیا ہے کہ وہ کسی پر عذاب نہیں نازل کرتا ہے جب تک کہ وہ

---

[1] مدارج السالکین - ۱/۱۲۷ -
[2] مفتاح دار السعادۃ - ۲/۴۲ -

رسولوں کو نہ بھیجے نیز قرآن کریم سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ فعل بذات خود حسن و قبیح ہوتا ہے۔ آپ ان دونوں باتوں کو قرآن کریم سے ثابت کرتے ہیں۔

پہلی بات قرآن کریم کی ان آیات سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

(۱) ہم کسی پر عذاب نہیں نازل کرتے ہیں۔ جب تک کہ ہم رسول نہ بھیجیں۔

(۲) یہ رسول بشارت دینے والے اور ڈرانے والے ہیں تاکہ رسولوں کے بعد لوگوں کے لئے اللہ کے سامنے کوئی عذر باقی نہ رہے۔

(۳) جب اسی دوزخ میں ایک جماعت کو ڈالا جائے گا تو اس کے محافظ ان سے دریافت کریں گے۔ "کیا تمہارے پاس (عذاب سے) کوئی ڈرانے والا نہیں آیا تھا؟" وہ بولیں گے: "کیوں نہیں بلکہ یہ حقیقت ہے کہ ہمارے پاس ایک ڈرانے والا (رسول) آیا تھا۔ تو ہم نے (اسے) جھٹلایا اور یہ کہا تھا۔" اللہ نے کوئی چیز نازل نہیں کی۔"

اس (آخری آیت سے) یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کافروں سے اس بات کی باز پرس نہیں کی جائے گی۔ کہ انھوں نے عقل کی مخالفت کیوں کی۔ بلکہ (عذاب دینے سے پہلے) ان سے یہی پوچھا جائے گا کہ آیا ان کے پاس (عذاب سے) ڈرانے والے (رسول آئے تھے یا نہیں) پھر وہ (ان کی تکذیب کی وجہ سے) دوزخ میں بھیجے جائیں گے۔

ایک اور آیت کریمہ میں یہ ارشاد ہے:۔

"اے جنات اور انسانوں کی جماعت! کیا تم میں سے تمہارے پاس رسول نہیں آئے جو تمہیں تمہارے پروردگار کی آیات پڑھ کر سناتے تھے، اور تمہیں اس دن کی ملاقات سے ڈراتے تھے۔"

آگے چل کر ارشاد فرمایا گیا ہے:۔

"یہ اس وجہ سے ہوا کہ تمہارا پروردگار بستیوں کے رہنے والوں کو ان کے ظلم کی وجہ سے غفلت میں ہلاک نہیں کرتا ہے۔"

اگر اس کا مفہوم یہ لیا جائے کہ رسولوں کے بھیجنے سے پہلے اللہ تعالیٰ لوگوں کو ان کے ظلم کی وجہ سے ہلاک نہیں کرتا ہے۔ تو اس آیت سے مسئلہ کے دونوں پہلو ثابت ہوتے ہیں یعنی اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ رسولوں کی آمد سے پہلے وہ قبیح افعال کا ارتکاب کرتے تھے، جن میں شرک اور دوسرے برے کام شامل ہیں۔ جنھیں "ظلم" کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے (لہٰذا عقلی طور پر قبیح افعال ثابت ہو چکے تھے۔ مترجم) اس کے ساتھ ساتھ مسئلہ کا یہ دوسرا پہلو بھی ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ رسولوں کو بھیجنے کے بعد ہی ان پر عذاب نازل کرتا ہے۔ اسی طرح سورۂ قصص کی اس آیت سے بھی یہ دونوں باتیں ثابت ہوتی ہیں۔

(اللہ تعالیٰ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مخاطب کرتے ہوئے انھیں رسول بنا کر بھیجنے کی وجہ اس طرح بیان فرماتا ہے)۔

"اگر یہ بات نہ ہوتی کہ ان کے اعمال کی شامت سے ان پر مصیبت پڑنے پر وہ (کفار) یہ نہ کہتے۔" اے ہمارے رب! تونے ہمارے پاس کسی رسول کو کیوں نہیں بھیجا کہ ہم تیری آیات کی اتباع کرتے، اور ایمان لاتے۔ (تو ہم تجھے رسول بنا کر نہ بھیجتے)۔

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انھوں نے (رسول کی آمد سے پہلے) جو کام کئے تھے۔ وہ ان پر مصیبت نازل ہونے کا سبب بن گئے تھے اور یہ کام بُرے نہ ہوتے تو یہ مصیبت کا سبب نہ بنتے لیکن یہ مصیبت ان پر اس لئے نازل نہیں ہوئی کہ اس کی شرط پوری نہ ہوئی تھی وہ شرط یہ تھی کہ ان کے پاس رسول کو بھیجا جائے لہٰذا رسول کی آمد کے بعد اس شرط کی تکمیل ہوئی اور وہ اپنے بُرے کاموں پر سزا پانے کے مستحق ہوئے۔

نیکی اور بدی کے عقلی ہونے کا ثبوت

اس مسئلے کے دوسرے پہلو بھی قرآن کریم کی کئی آیات سے ثابت ہیں۔ وہ دوسرا پہلو یہ ہے کہ فعل بذات خود حسن اور قبیح ہوتا ہے۔ اس کا ثبوت مندرجہ ذیل آیات سے ملتا ہے:

"جب وہ کوئی فحش (بُرا) کام کرتے ہیں تو وہ کہتے ہیں ہم نے اپنے آباء و اجداد کو اس پر پایا اور اللہ نے بھی ہمیں اس کا حکم دیا ہے۔ کہہ دیجئے کہ اللہ فحش (بُرے) کاموں کا حکم نہیں دیتا ہے۔ کیا تم اللہ کے خلاف وہ بات کہتے ہو جو تم نہیں جانتے ہو، کہہ دیجئے کہ میرے رب نے انصاف کا حکم دیا ہے۔"

آگے چل کر ارشاد فرمایا گیا ہے:

"کہہ دیجئے میرے رب نے فحش (بُرے) کاموں کو حرام قرار دیا ہے۔ اس میں ظاہری یا باطنی دونوں صورتیں شامل ہیں۔ اس نے گناہ اور ناحق سرکشی و بغاوت۔ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک کرنے بغیر اللہ کے خلاف وہ بات کہنے کو جو تم نہیں جانتے ہو ان سب کو حرام قرار دیا ہے۔"

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ خدا کی ممانعت سے پہلے ان کے افعال قبیح تھے۔ دوسری آیت یہ ہے:

"کہہ دیجئے کہ اللہ کی زینتوں کو، جو اللہ نے اپنے بندوں کے لئے پیدا کی ہیں اور پاکیزہ رزق کو کس نے حرام کیا ہے"

اس سے معلوم ہوا کہ شریعت کے احکام سے پیشتر بعض چیزیں پاکیزہ اور عمدہ تھیں اور اپنی پاکیزگی اور اچھائی کی وجہ سے وہ حرام نہیں کی گئیں کیونکہ اچھی چیزوں کو حرام کرنا عقل و حکمت کے خلاف تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ ظلم بذات خود ظلم ہے، خواہ شریعت کا حکم بعد میں آئے اور قبیح فعل قبیح ہے، وہ شرعی حکم سے پہلے بھی قبیح ہے اور حکم کے بعد بھی بُرا ہے۔ یہی بدکاری اور شرک کا حال ہے۔ یہ چیزیں شریعت آنے کے بعد بُری نہیں ہوئی ہیں۔ البتہ

شریعت نے انھیں ممنوع قرار دے کر ان کی برائی میں اضافہ کیا ہے۔ یعنی شریعت کے حکم کے بعد برائی کا ارتکاب کرنے والے، لوگوں کی نظروں میں زیادہ قابل نفرت ہوگئے ہیں۔ اس طرح عدل و صداقت۔ توحید اور شکر و احسان بذات خود اچھے (حسن) افعال ہیں، مگر پروردگار عالم کے حکم و ثناء سے ان کے حسن میں اضافہ ہوگیا ہے اور یہ افعال اللہ کی تعریف کی وجہ سے لوگوں کے نزدیک زیادہ مقبول اور پسندیدہ ہوگئے ہیں۔ بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی یہ امتیازی نشانی تھی کہ "آپ نیک کاموں کا حکم دیتے تھے اور برے کاموں سے روکتے تھے، پاکیزہ چیزوں کو لوگوں کے لئے حلال قرار دیتے تھے اور بری چیزیں حرام کرتے تھے۔"

عقلی مذہب

یہی وجہ ہے کہ جب ایک اعرابی مسلمان ہوا تو لوگوں نے اس سے پوچھا: "تم کس چیز سے متأثر ہوکر مسلمان ہوئے ہو اور تمہیں کس طرح معلوم ہوا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں؟ اس سوال کے جواب میں وہ بدّو کہنے لگا۔" آپ نے کسی ایسی بات سے منع نہیں کیا کہ جس کے بارے میں عقل نے یہ تمنا کی ہو کہ کاش آپ اس چیز سے نہ روکتے، اس طرح آپ نے جس کام کا حکم دیا عقل نے یہ نہیں کہا کہ کاش آپ اس بات سے منع کرتے۔ اور جس چیز کو آپ نے حلال کیا عقل نے یہ نہیں کہا کہ کاش وہ حرام ہوتی! پھر آپ نے جس چیز کو حرام کیا عقل نے اس کے حلال ہونے کی کبھی تمنا نہیں کی۔" ہمیں اس اعرابی کی صحیح عقل۔ پاکیزہ فطرت اور قوت ایمانی پر غور کرنا چاہیئے۔ کہ اس نے کس طرح مذہب اسلام کو پیش کیا اور ثابت کیا کہ وہ عقل کے مطابق ہر اچھی چیز کی حمایت کرتا ہے۔ اور عقل کے مطابق ہر بری چیز کی مخالفت کرتا ہے۔ بلکہ اس کے حلال و حرام بھی عقل و فطرت کے عین مطابق ہیں ورنہ اگر کسی چیز کے حسن و قبح اور اچھائی اور برائی کا دارومدار محض شریعت کے احکامات اور اس کے امر و نہی پر ہوتا، تو وہ ایسا عمدہ جواب نہ دے سکتا تھا بلکہ وہ صرف یہ کہتا: "میں نے یہ دیکھا کہ آپ کچھ باتوں کا حکم دیتے ہیں۔ اور کچھ باتوں سے منع فرماتے ہیں۔ نیز بعض چیزوں کو حلال کہتے ہیں۔ اور بعض چیزوں کو حرام کرتے ہیں لہٰذا ان چیزوں کے لئے دلیل کی کیا ضرورت ہے؟

ایسی نیکی اور بدی کے عقلی ہونے کے اصول کو صحیح سمجھتے ہوئے اللہ تعالیٰ یہ ارشاد فرماتا ہے: "اللہ عدل واحسان اور رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیتا ہے۔ اور فحش کاموں۔ برائی اور سرکشی سے روکتا ہے۔" [1]

خلاصۂ بحث

مذکورۂ بالا بیانات سے یہ واضح ہے کہ امام ابن القیم اس مسئلہ میں مکمل طور پر ماتریدیہ مسلک کی حمایت کرتے ہیں اس لئے آپ اس رائے میں تن تنہا نہیں ہیں (بلکہ ایک بڑی جماعت آپ کے ساتھ ہے) اس طرح آپ ان تمام اعتراضات سے محفوظ ہیں جو بالعموم معتزلہ اور اشعریہ کی جماعتوں پر کئے جاتے ہیں آپ نے دونوں فرقوں کی اچھی باتوں کو سمو لیا ہے۔ اس طرح آپ کا مسلک نکھر کر صاف ستھرا ہوگیا ہے۔

---

[1] مدارج السالکین ۱/۱۲۷ - ۱۲۹ -

اس کی وجہ یہ ہے کہ معتزلہ نے عقل کو بہت وسیع اختیارات دے دیئے تھے۔ انھوں نے ثواب و عقاب کے مسئلے کو بھی عقلی حسن و قبح پر موقوف کر دیا تھا، اور اس بات سے غافل ہو گئے تھے کہ عقل کی حد کہاں تک ہے؛ عقل کو صرف اس بات کی اجازت دی گئی تھی کہ وہ حسن و قبح کے معیار کا فیصلہ کرے۔ اسے اپنے اس دائرے سے آگے نہیں بڑھنا چاہیئے تھا۔ اسے ثواب و عقاب کے بارے میں فیصلہ کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں تھا۔ کیونکہ یہ صرف اللہ کا حق ہے۔ کہ وہ اپنے بندے کے اعمال پر سزا اور جزا کا فیصلہ کرے، یعنی خدا اور بندوں کے باہمی تعلقات میں عقل کو مداخلت کرنے کا حق نہیں ہے۔ اگر معتزلہ اس غلطی میں مبتلا ہو گئے تھے تو اشاعرہ نے بھی ان سے کم غلطی نہیں کی، وہ ثواب و عقاب کے معاملے میں تو صحیح راستے پر رہے مگر پہلے حصے میں بھٹک گئے وجہ یہ ہوئی کہ انھوں نے عقل کو بالکل نظر انداز کر دیا اور اسے اشیاء کے حسن و قبح کا فیصلہ کرنے سے محروم رکھا۔ حالانکہ ان کا یہ قول ہمارے احساسات کے بالکل خلاف ہے کیونکہ ہم شرعی احکام معلوم ہونے سے پہلے نیکی اور بدی میں تمیز کر لیتے ہیں۔ بلکہ جس نے عرب اور دیگر اقوام کی تاریخ کا بغور مطالعہ کیا ہوگا وہ اس سے بخوبی واقف ہوگا کہ قومیں شجاعت، سخاوت، پڑوسی کی حمایت اور اپنے خاندان اور قبیلے کی حفاظت کرنے کو قدیم زمانے سے مستحسن سمجھتی چلی آئی ہیں۔ اس سے پیشتر کہ کوئی رسول ان کے پاس آئے۔

بحث کے اس خلاصہ کے بعد ہماری یہ رائے ہے کہ امام ابن القیمؒ نے غیر جانبدارانہ طریقے سے کام لیا ہے۔ اس لئے وہ اعتراضات سے محفوظ ہیں انھوں نے عقل کا مناسب حق ادا کیا ہے اور اسے اپنی حدود کے اندر برقرار رکھا، یعنی انھوں نے عقل کو ثواب و عقاب کا فیصلہ کرنے کے قابل نہیں سمجھا بلکہ اس کا فیصلہ کرنے کا اہل شریعت کو قرار دیا۔

فصل دوم

ابن قیمؒ اور تصوّف

منجملہ دیگر علوم کے ابن القیمؒ نے علم تصوّف پر بھی کافی توجّہ کی ہے۔ اس موضوع پر موصوف کی متعدد تالیفات ان کے مبلغ علم کا پتہ دیتی ہیں۔ ہم یہاں چند مسائل کا ذکر کرتے ہیں جس سے ہمارے دعوے کا اثبات ہوگا اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ ابن قیمؒ کا تصوّف پر کہاں تک اثر پڑا ہے؟

پہلا بیان - ابن قیمؒ کے تصوف کے ماخذ کیا ہیں؟

ابن قیمؒ نے علم تصوف کے لئے مندرجہ ماخذوں سے استفادہ کیا ہے:-

۱- قرآن - حدیث - آثار صحابہ

۲- ابن تیمیہ اور ان کے روحانی احوال - مثلاً

(الف) خشوع و تذلل - (ب) روحانی سرور اور عمل - (ج) صبر اور اس کے درجات -

۳- قدیم صوفیائے کرام کے احوال سلوک سے استفادہ - مثلاً مراقبہ - صبر - زہد - اتباعِ شریعت اور احکامِ شرعی کا مکلف رہنا-

ابن القیمؒ نے تصوف کی تشریح و تفہیم میں ان تین ماخذوں سے فائدہ اٹھایا ہے - سب سے پہلے قرآن شریف- حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے وہ اقوال و افعال ہیں جن سے ان کی دنیا سے بے تعلقی اور آخرت کی طرف رغبت کا پتہ چلتا ہے- چنانچہ موصوف کی کتابیں جیسے مدارج السالکین- روضۃ المحبین اور اغاثۃ اللہفان ہیں' وہ بے شمار آیات و احادیث اور اقوالِ صحابہ سے مملو ہیں-

دوسرے نمبر پر وہ مسائل ہیں جو ابن قیمؒ نے اپنے اُستاد علامہ ابن تیمیہ سے سنے ہیں- یہی وجہ ہے کہ بہت سے امور میں ان پر شیخ کا اثر نمایاں ہے- وہ اپنے شیخ کے تصوف کی عظمت کے قائل ہیں اور ان کے خشوع و تذلل کی کیفیات کو مثالی نمونہ قرار دیتے ہیں-

ابن القیمؒ کا قول ہے: "معصوم وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ گناہوں سے بچائے، طالب صادق کے لئے مسکنت، فاقہ - تذلل اور ہیچ سمجھنے سے بڑھ کر کوئی چیز نافع نہیں ہے، میں نے ان کیفیات کا شیخ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ میں جس قدر مشاہدہ کیا ہے اور کسی میں نہیں کیا- وہ اکثر فرمایا کرتے تھے- میرے لئے کچھ نہیں اور مجھ میں کچھ نہیں' اور یہ شعر اکثر پڑھا کرتے تھے-

انا المکدی وابن المکدی ‏ وھکذا کان ابی وجدی

ترجمہ: میں فقیر اور سراپا احتیاج ہوں، اور یہی حال میرے آبا و اجداد کا تھا،

اپنی عمر کے آخری زمانہ میں موصوف نے علم التفسیر پر مجھے ایک رسالہ بھیجا تھا جس کے آخر میں اپنے قلم سے آپ نے یہ اشعار تحریر فرمائے تھے:-

انا الفقیر الی رب البریات ‏ انا المسکین فی مجموع حالاتی

انا الظلوم لنفسی وھی ظالمتی ‏ والخیر ان یأتنا من عندہ تأتی

لا استطیع لنفسی جلب منفعۃ ‏ ولا عن النفس لی دفع المضرات

میں خالق کائنات کی حضور میں سراپا احتیاج ہوں، اور جملہ حالات میں مسکین ہوں۔ میں اپنے نفس پر ظلم کرتا رہتا ہوں اور نفس مجھ پر ظلم کرتا رہتا ہے۔ اور بھلائی صرف خدا کی طرف سے آتی ہے۔

آخر میں فرماتے ہیں:

والفقرلی وصف ذات لازم ابدا | ولاشریک انا فی بعض ذوات
ولاظھیرلہ کی یستعین بہ | کما یکون لارباب الولایات
وھذہ الحال حال الخلق اجمعھم | وکلھم عندہ عبد لہ آتی
فمن لبغی مطلباً من غیر خالقہ | فھو الجھول الظلوم المشرک العاتی
والحمد للہ ملٔ الکون اجمعہ | ماکان منہ ومامن بعدہٗ یأتی

ترجمہ: "فقر میری ہستی کا وصفِ لازم ہے۔ میں خاک کے ذرّوں سے زیادہ بے مقدار ہوں۔ اللہ تعالیٰ کو کارخانۂ عالم چلانے کے لئے کسی معاون ومددگار کی ضرورت نہیں جیسی کہ دنیا کے حکمرانوں کو ضرورت ہوتی ہے۔ فقر واحتیاج میں ساری مخلوق یکساں ہے۔ خدا کی بارگاہ میں ہر فرد تابع فرمان ہے۔ جو شخص خالقِ حقیقی کو چھوڑ کر کسی اور کے سامنے دست سوال دراز کرتا ہے وہ ظلوم وجہول اور مشرک وسرکش ہے۔ حمدِ بے پایاں اللہ تعالیٰ کی ذات کے لئے زیبا ہے۔ کائنات میں جو کچھ ہوا اور جو کچھ آئندہ ہوگا سب اسی کے کرشمۂ قدرت کا نتیجہ ہے۔

امام ابن تیمیہ سے فیض

ابن القیم اپنے شیخ کے ان حالات پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ بطور سند ان کے اقوال بھی پیش کرتے ہیں۔ مثلاً زہد کے متعلق ان کے قول کو تمام صوفیاء کے اقوال سے بہتر قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں۔ میں نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ قدس اللہ روحہ کو یہ فرماتے ہوئے سُنا ہے:

"جو کام آخرت کے لئے نفع بخش نہیں ہے اس کا ترک کرنا زہد ہے اور جس کام میں آخرت کے ضرر کا خطرہ ہے اس کا ترک کرنا ورع ہے۔"

فی الحقیقت زہد اور ورع کی یہ تعبیر بہت عمدہ اور جامع ہے۔

ابن القیمؒ قرب خداوندی کے نتیجہ میں جو سرور حاصل ہوتا ہے، اس کا تذکرہ کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ اس سرور سے ذوق عمل کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ اس کی دلیل میں احادیثِ نبوی پیش کرتے ہیں۔ بعد ازاں اپنے شیخ علامہ ابن تیمیہؒ سے جو اقوال منقول ہیں ان کا ذکر کرتے ہیں۔

ابن القیمؒ ایک جگہ یوں رقمطراز ہیں:۔ اللہ تعالیٰ کی جانب سے جو سرور، فرحت اور

آنکھوں کی ٹھنڈک بندہ کو میسر آتی ہے۔ اس دنیا کی کوئی نعمت اس کے مشابہ نہیں ہے نہ اس کو کسی چیز پر قیاس کر سکتے ہیں۔ بلاشبہ اس سرور سے بارگاہ الٰہی کی طرف دوام سیر کی توفیق، راہ طلب میں مزید کوشش اور رضائے حق کی آواز پیدا ہوتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر ایمانی ذوق و حلاوت کا ذکر فرمایا ہے اور ذوق و وجد کو ایمان پر معلق فرمایا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:-

"ذاق طعم الایمان من رضی باللہ ربًا و بالاسلام دینا و بمحمد رسولاً۔"

یعنی: "جس نے بخوشی اللہ تعالیٰ کو رب، اسلام کو دین اور محمدؐ کو رسول مان لیا اس نے ایمان کا ذائقہ پالیا۔" نیز حضورؐ کا ارشاد ہے:-

"ثلاث من کن فیہ وجد حلاوۃ الایمان - من کان اللہ و رسولہ احب الیہ مما سواھما - و من کان یحب المرء لا یحبہ الا اللہ - و من یکرہ ان یعود فی الکفر بعد ان انقذہ اللہ منہ کما یکرہ ان یلقی فی النار۔"

ترجمہ: "جس شخص میں یہ تین چیزیں ہوتی ہیں وہ ایمان کی حلاوت پاتا ہے: (۱) دنیا کی ہر چیز کے مقابلہ میں اللہ اور اس کے رسول سے بے پایاں محبت۔ (۲) جس کسی سے محبت کرے صرف اللہ کے لئے کرے (۳) کفر سے نجات پانے کے بعد کفر کی طرف لوٹنے کو یوں سمجھے گویا آگ میں جلنا ہے۔"

"شیخ الاسلام ابن تیمیہ سے میں نے سنا ہے آپ فرماتے تھے:-

"عمل کے بعد اگر تو اپنے قلب میں حلاوت اور انشراح محسوس نہیں کرتا ہے تو سمجھ لے کہ اس میں کوئی کوتاہی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ شکور ہے یعنی با اخلاص عمل پر اس کے دربار سے قلب میں حلاوت و انشراح اور آنکھوں میں ٹھنڈک ضرور عطا ہوتی ہے۔ پس اگر یہ کیفیت پیدا نہیں ہوئی تو معلوم ہوا کہ عمل خلوص سے خالی تھا۔ مقصد یہ ہے کہ سرور قرب خداوندی کا ثمرہ ہے۔ اور آنکھوں کی ٹھنڈک سے جذبۂ اطاعت بڑھتا اور سیر الی اللہ کا شوق پیدا ہوتا ہے۔"

صبر کی قسمیں

ابن القیم اپنے شیخ کے نظریات بڑی دلچسپی سے پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ صبر کے متعلق کہتے ہیں کہ صبر کی تین قسمیں ہیں۔ طاعت پر صبر۔ گناہ پر صبر اور امتحان و آزمائش پر صبر۔ پہلی دو قسموں کو کسبی اور آخری کو غیر کسبی قرار دیتے ہیں تاکہ اس کے مقابلہ میں پہلی دونوں قسموں کا صبر افضل ثابت ہو۔ اس کے بعد شیخ کے کلام کا حوالہ پیش کرتے ہیں۔

فرماتے ہیں:-

"شیخ الاسلام ابن تیمیہ قدس اللہ روحہ سے میں نے سنا ہے وہ فرماتے ہیں:-

صبر یوسفؑ "حضرت یوسف علیہ السلام کا عزیزِ مصر کی بیوی زلیخا کی خواہش پوری نہ کرنے پر صبر کرنا، اس صبر سے زیادہ کامل ہے جو انھوں نے بھائیوں کے مظالم پر کیا کہ انھوں نے آپ کو اندھے کنویں میں ڈال دیا، اور غلام بنا کر بیچ دیا اور شفیق باپ سے جدا کر دیا - اس لئے کہ ان مصائب پر صبر نہ کرتے تو کیا کرتے - یہ صبر کسب و اختیار سے نہیں تھا - ایسی صورت میں بندہ کو بجز صبر کے اور کوئی چارۂ کار نہیں ہوتا - برخلاف اس کے حضرت یوسف علیہ السلام نے زلیخا کی دعوتِ معصیت کو ٹھکرا کر اختیاری صبر کا ثبوت دیا - اور نفس کے خلاف جنگ کی - بالخصوص جبکہ تکمیلِ خواہش کے ایسے اسباب مہیا تھے - جن سے نفس کو شہ ملتی ہے - آپ جوان - بے وطن اور غلام تھے - ادھر عورت، سراپا حسن و جمال - صاحب وجاہت اور مالکہ تھی - اور دونوں سب کی نظروں سے محفوظ تھے - مزید برآں یہ دھمکی کہ اگر کہا نہیں مانتے تو ذلت اور قید کا مزہ چکھنا ہو گا -

اس قدر ترغیبات اور تہدیدات کی موجودگی میں ضبط و صبر سے کام لینا اختیاری صبر اور طاعت و انقیاد کا اعلیٰ نمونہ تھا - اس صبر کے مقابلہ میں چاہ کنعان کی مصیبت پر صبر کی کیا حقیقت ہے - کیونکہ اس میں آپ کے عمل و ارادہ کا فقدان ہے -

شیخ فرمایا کرتے تھے :" ادائے طاعات پر صبر اس صبر سے افضل ہے جو محرمات سے بچنے پر کیا جائے - اس لئے کہ اللہ جل شانہ کو عمل طاعت زیادہ محبوب ہے ترکِ معصیت سے اور عدمِ طاعت کا فساد وجودِ معصیت کے فساد سے زیادہ ناپسندیدہ ہے -

مذکورہ بالا تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن القیمؒ شیخ سے کس قدر متاثر ہیں اور یہ کوئی بڑی یا عجیب بات نہیں ہے - شیخ بھی ایسے تھے کہ جن کے وفورِ علم اور بے باکی نے بہت سے لوگوں کو ان کا حاسد اور دشمن بنا دیا تھا جس کے سبب ان کو طرح طرح کی مصیبتوں سے دوچار ہونا پڑا - خود ابن القیمؒ بھی ان آزمائشوں میں ان کے شریک رہے -

شیخ نے وفات پائی تو ان کا جھنڈا ابن قیمؒ نے سنبھالا اور جانشینی کا حق ادا کر دیا - وہ اس بارِ امانت کے اٹھانے کی صلاحیت بھی رکھتے تھے - شاگرد کا استاد سے متاثر ہونا ایک مسلمہ اصول ہے جس کو ماہرینِ تربیت علم نفسیات میں بعنوان "نوجوانوں کے لئے اعلیٰ نمونہ اور اس کی تقلید کا میلان" ذکر کرتے ہیں - اور استاد ہی اوّلین ہستی ہے جس کو شاگرد پسند کرتا اور اس کی پیروی کرتا ہے - لہٰذا ابن القیمؒ نے جو کچھ اپنے استاد سے سن کر یا مشاہدہ کر کے لکھا ہے - ہماری رائے میں وہی ان کا تصوّف اور علم تصوّف ہے -

اقوال صوفیاء کرام

ابن قیمؒ کے تصوف کا تیسرا مأخذ قدیم صوفیاء کرام ہیں۔ جیسے جُنیدؒ بغدادی۔ ذوالنون مصری، سفیانؒ ثوری اور بایزیدؒ بسطامی رحمہم اللہ اور دیگر حضرات۔ وہ اپنی تحریروں میں اکثر ان بزرگوں کے اقوال نقل کرتے اور ان سے سند پیش کرتے ہیں۔ اس موقع پر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بطور نمونہ چند اقوال جن کا ابن القیمؒ نے اپنی تحریروں میں ذکر کیا ہے ہم یہاں پیش کریں۔

ایک مقام پر ابن القیمؒ مراقبہ کا ذکر کرتے ہیں سب سے پہلے قرآنی آیات کے حوالے ذکر کرتے ہیں بعدازاں صوفیائے کرام کے فرمودات نقل کرتے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں: "حضرت جُنید رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جو شخص مراقبہ کی حقیقت پا لیتا ہے تو اس کو حضوریٔ حق سے ایک لمحہ کی غفلت بھی دو بھر ہوتی ہے۔

حضرت ذوالنونؒ فرماتے ہیں: "مراقبہ کی علامت ہے۔ احکام الٰہی کو سب سے مقدم سمجھنا۔ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے بڑائی دی اس کی تعظیم کرنا اور جس کو پست کیا ہے، اس کو پست کرنا۔ [1]

ابن القیمؒ قرآن و سنّت کی پیروی کو ضروری سمجھتے ہیں اور ان صوفیوں کی مذمت کرتے ہیں جو خود کو شرعی احکام سے مبرّا جانتے ہیں اور اس کے ثبوت میں فرماتے ہیں:

سیّد الطائفہ جُنید ابن محمد رضی اللہ عنہ کے سامنے ذکر ہوا کہ۔ "اہلِ معرفت سیر اور تقرب الی اللہ کی راہ سے ترکِ حرکات کے مرتبہ پر فائز ہو جاتے ہیں" آپ نے فرمایا یہ ان لوگوں کا قول ہے جو اعضاء و جوارح کے اعمال کو ساقط کرنا چاہتے ہیں۔ مگر میرے نزدیک ان کے احوال سے وہ لوگ بہتر ہیں جو چوری یا زنا کرتے ہیں، اس لئے کہ اہل عرفان نے اعمال حق تعالیٰ سے لئے ہیں اور اسی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اگر میں ہزار برس جیتا رہوں تو نیک اعمال میں ذرّہ بھر کمی نہ کروں۔ بجز اس کے کہ کسی وجہ سے مجبور ہو جاؤں"

نیز فرمایا: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کی اتباع کی راہ کو چھوڑ کر تمام راہیں بیکار ہیں" اور یہ بھی فرمایا: "جو شخص حفظ قرآن سے محروم ہو اور حدیث لکھے وہ ہمارے طریق میں پیروی کے قابل نہیں ہے۔ کیونکہ ہمارا طریق اور ہمارا علم کتاب اللہ اور سنّت رسول اللہ سے وابستہ ہے"

نیز فرمایا: "ہمارا علم رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی حدیث سے مستحکم ہے"

---

[1] مدارج السالکین ۲/۳۵

ابن القیمؒ صبر کی تین قسمیں بتاتے ہیں:۔

(۱) صبر باللہ یعنی صبر پر خدا سے مدد چاہنا ۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "واصبر وما صبرك الا باللّٰه" (اے رسول! صبر کر، اور نہیں ہے تیرا صبر مگر اللہ سے۔

(۲) صبر للّٰہ یعنی وہ صبر جس کا باعث اللہ تعالیٰ کی محبت اور تقرب ہو۔

(۳) صبر مع اللہ یعنی اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی کی پابندی کرنا۔

آخری صبر کو ابن القیمؒ مشکل ترین کہتے ہیں ۔اور صوفیاء کے اقوال سے استدلال کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں: "حضرت جنیدؒ نے فرمایا: "مومن کے لئے دنیا سے آخرت کی طرف سفر کرنا سہل ہے اور حب الٰہی میں مخلوق کو چھوڑنا مشکل ہے ۔مگر نفس سے اللہ تعالیٰ کی طرف جانا بہت مشکل ہے۔ لیکن صبر مع اللہ یہ تو سب سے زیادہ مشکل ہے۔

حضرت ذوالنون مصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "صبر نام ہے مخالفات سے دور رہنے کا اور مصائب کے تلخ گھونٹ پی کر پُرسکون رہنے کا اور عرصۂ حیات میں فقر سے دوچار ہونے پر اظہار استغناء کا۔"

حضرت خواص فرماتے ہیں کہ "صبر نام ہے ثبات کا کتاب و سنت کے احکام پر" صبر کی مذکورہ بالا تقسیم صبر کرنے میں معاون ہوتی ہے بلکہ صبر پر آمادہ کرتی ہے۔

زہد کا ذکر آیا تو ابن القیمؒ نے دنیوی زہد کو ثابت کرنے کے لئے پہلے آیت قرآنی پیش کی ۔اس کے بعد صوفیاء کے اقوال ذکر کئے ۔چنانچہ کہتے ہیں:۔

سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں: "سادہ غذا اور موٹا کپڑا پہننے کا نام زہد نہیں بلکہ دُنیوی خواہشات کم کرنے کا نام زہد ہے۔"

حضرت جُنیدؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت سریؒ سے سُنا ہے فرماتے تھے:۔ "اللہ تعالیٰ نے اپنے اولیاء سے دنیا سلب کرلی اور اپنے اصفیاء سے اس کو روک دیا اور اپنے محبوں کے دلوں سے نکال دی ۔کیونکہ ان کے لئے دنیا کو اللہ تعالیٰ پسند نہیں کرتا ہے ۔ زاہد کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں اس طرح کیا ہے:

"لکی لا تأسوا علی ما فاتکم، ولا تفرحوا بما آتاکم، واللہ لا یحبُّ کل مختال فخور"	"تاکہ تم رنجیدہ نہ ہو اس پر جو چلا گیا ہو اور خوش نہ ہو جاؤ اس پر جو تمہارے پاس آیا ہو اور اللہ ہر اکڑنے والے اور بہت فخر کرنے والے کو پسند نہیں کرتا ہے۔"

پس زاہد دنیا کے ملنے پر خوش نہیں ہے اور نہ ملنے پر متأسف نہیں ہوتا ہے۔

حضرت امام احمد بن حنبلؒ سے پوچھا گیا کہ اگر کسی شخص کے پاس ہزار اشرفیاں ہوں تو کیا وہ زاہد ہو سکتا ہے؟ فرمایا - ہاں - بشرطیکہ زیادہ ہونے پر خوش نہ ہو اور کم ہونے پر رنجیدہ نہ ہو۔

ایک شخص نے یحییٰ بن معاذؒ سے سوال کیا "میں توکل کب اختیار کروں - زہد کی چادر کب پہنوں؟ اور زاہدوں کے ساتھ کب بیٹھوں؟ فرمایا - جب تم ریاضتِ نفس میں اس درجہ کو پہونچ جاؤ کہ اگر تین دن کھانے کو اللہ تعالیٰ کچھ نہ دے تو کوئی ضعف پیدا نہ ہو - اور اس درجہ تک پہونچے بغیر تمہارا سجادۂ زہد پر بیٹھنا جہالت ہے - اور اس وقت مجھے تمہاری رسوائی کا خوف ہوگا۔

حضرت امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں: "زہد کے مراتب تین ہیں - ترک حرام - یہ عوام کا زہد ہے - حلال چیزوں میں سے غیر ضروری کو ترک کرنا - یہ خواص کا زہد ہے - اور خدا سے غافل کرنے والی چیزوں کا ترک کرنا - یہ عارفین کا زہد ہے - [1]

احکام شرعیہ کے واجب العمل ہونے اور لبطلان سقوط پر ابن القیمؒ صوفیاء کے اقوال سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں :-

"ابو یزید بسطامیؒ فرماتے ہیں: "اگر تم کسی شخص کو دیکھو کہ بڑا صاحب کرامت ہے یہاں تک کہ ہوا میں پرواز کرتا ہے تو اس سے دھوکا نہ کھاؤ بلکہ یہ دیکھو کہ شریعت کے اوامر ونواہی کا پابند ہے یا نہیں - اور حدود شرعیہ کی پاسداری میں اس کا کیا حال ہے"

عبد الخیاط فرماتے ہیں: "حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل لوگ جو دل میں آتا کرتے تھے - حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تشریف لاکر دل کی پیروی کے بجائے انھیں دین وشریعت کا پیرو بنا دیا"

قشیری فرماتے ہیں: "میں نے ابو علی دقاق کو یہ فرماتے سُنا ہے کہ کسی نے حضرت جنیدؒ کے ہاتھ میں تسبیح دیکھکر سوال کیا "آپ بایں کمال تسبیح ہاتھ میں رکھتے ہیں؟ فرمایا "یہ وہ طریق ہے جس کی بدولت اپنے پروردگار تک پہنچا ہوں - میں اس کو کبھی ترک نہ کروں گا"

چنانچہ حضرت جنیدؒ کا یہ معمول تھا کہ روزانہ بازار جاکر اپنی دوکان کا دروازہ کھولتے اور اندر جاکر پردہ چھوڑ دیتے اور چار سو رکعتیں پڑھ کر گھر واپس آتے۔

حضرت جنیدؒ پر نزع کی کیفیت طاری تھی - ابن عطاء نے حاضر خدمت ہوکر سلام عرض کیا - آپ نے کچھ جواب نہ دیا - کچھ دیر کے بعد وعلیکم السّلام سے جواب دیا اور فرمایا: "معاف کرنا میں اپنے ورد میں مصروف تھا - پھر قبلہ کی طرف منہ موڑ لیا اور اللہ اکبر کہہ کر جہان فانی سے رخصت ہوئے - اللہ تعالیٰ

---

[1] مدارج السالکین - ۲/۵۰۶ -

کی ان پر رحمت ہو۔

ابوبکر عطوی بیان کرتے ہیں "حضرت جنید رح نے جب وفات فرمائی، میں ان کی خدمت میں حاضر تھا۔ آپ نے قرآن پاک ختم کیا۔ پھر دوسرا ختم شروع فرمایا۔ یہاں تک کہ سورۂ بقرہ کی ستر آیتیں پڑھ لیں۔ اس کے بعد وفات فرما گئے۔

محمد بن ابراہیم کہتے ہیں: "میں نے حضرت جنید رح کو خواب میں دیکھا۔ میں نے آپ سے دریافت کیا: "اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ کیا؟ فرمایا۔ یہ اشارات مٹ گئے، یہ عبارات غائب ہوگئیں، یہ علوم فنا ہوگئے اور یہ رسوم ختم ہوگئے۔ صرف سحرگاہی رکعتیں جو ہمارا معمول تھیں، کام آئیں۔"

مذکورہ بالا تفصیلات ذکر کرکے ابن القیمؒ کہتے ہیں: "جو ملحد دین کا ڈاکو صوفیوں کا لباس پہن کر یہ بکتا ہے کہ قرب کا درجہ حاصل ہونے کے بعد آدمی اعمال ظاہری سے اعمال باطنی کی طرف منتقل ہوجاتا ہے اور اسی کے لئے ظاہری طاعات ہیچ اور غیر ضروری ہوجاتی ہیں۔ اس کی بات قطعاً نہ سنو۔"

لہٰذا ثابت ہوا کہ قدیم صوفیائے کرام کے اقوال وافکار ابن القیمؒ کے نزدیک بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ اور ہمارا یہ خیال بالکل درست ہے کہ ابن القیمؒ کے صوفیانہ خیالات قدیم اصل تصوّف سے ماخوذ ہیں۔ اور ان کے تصوف کی بنیاد ان تین چیزوں پر ہے:

۱۔ قرآن کریم۔ سنّت نبوی ؐ۔ آثار صحابہ اور حکیمانہ اقوال۔

۲۔ ان کے اُستاد علامہ ابن تیمیہ کے اقوال واحوال جو خود سنے اور دیکھے یا دوسروں کے ذریعہ معلوم ہوئے۔

۳۔ قدیم صوفیاء کے احوال وافکار۔

یہ تین سرچشمے ہیں جن سے ابن قیمؒ کی پاکیزہ روح نے فیضان اور روحانی بلندی حاصل کی اور مادہ اور مادّی زخارف سے دور رہے۔ اس لحاظ سے ابن القیمؒ علمی اور عملی صوفی ہیں۔

صوفیاء کے احوال واقوال جس انداز سے ابن القیمؒ نے ذکر کئے ہیں اس سے ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہیں کہ ابن القیمؒ ان مباحث میں اعتدال کا دامن تھامے ہوئے ہیں اور حقیقت کے متلاشی ہیں۔ صرف حقیقت کے پیچھے لپکتے ہیں۔ جونہی حقیقت مل جاتی ہے اس کو بسروچشم قبول کرتے ہیں۔ کٹ حجتی یا باطل پرستی سے کام نہیں لیتے۔ اور صوفیوں کی جو انھوں نے مذمت کی ہے اس سے غلط فہمی میں مبتلا نہ ہونا چاہئے کیونکہ مذمت کی وجہ اس طبقہ کے بعض افراد کی غلط روی ہے۔ جس کا موصوف نے خود مشاہدہ کیا تھا۔ ابن القیمؒ تصوف کو ناقص مواد سے پاک کرنا اور اس کا تنقیہ کرنا چاہتے تھے جیسا کہ ہم اس پر آئندہ روشنی ڈالیں گے۔

دوسرا بیان: تصوّف اور ابن قیمؒ

تمہید: علماء اور صوفیاء کی باہمی کشمکش۔ کشمکش کے اسباب وعلل اور تفصیلات۔ ابن القیمؒ کے عہد تک۔

وہ مسائل جن کی بنا پر ابن قیمؒ صوفیاء پر نکتہ چینی کرتے ہیں یہ ہیں:

(الف) وحدت الوجود۔

(ب) یہ دعویٰ کہ صوفی پر سے شرعی مطالبات ساقط ہو جاتے ہیں۔

(ج) حقیقت اور شریعت جدا جدا ہیں۔

(د) علم کو چھوڑ کر ذوق کے فیصلوں پر عمل کرنا۔

(ھ) خدا نے جن امور کو عبادت قرار نہیں دیا ان کو عبادت سمجھ کر کرنا۔

اس کی تفصیل یہ ہے:

ابتدائی دور میں علوم سینہ بہ سینہ حاصل کئے جاتے تھے۔ پھر جب عرب تمدّن سے آشنا ہوا تو تدوین کی طرف بھی توجہ ہوئی۔ اور اس کا آغاز علوم شریعت کی تدوین سے ہوا۔ جیسے تفسیر۔ حدیث۔ فقہ۔ عقائد۔ اسی طرح حضرات صوفیاء نے بھی تمدّن وحضارت کی راہ میں قدم رکھا اور اپنے علوم مدون کئے۔ ریاضات کی تشریح اور حیات نفسیہ کی تصویر کشی فرمائی۔ نیز سالک کے نفس پر جو احوال ومقامات وارد ہوتے ہیں اور جن باتوں سے صفائے قلب اور تزکیۂ نفس میسّر آتا ہے ان کو بیان فرمایا۔ مگر تدوین کے ابتدائی عہد ہی سے فقہاء اور صوفیاء کے نظریات میں اختلاف راہ پانے لگا۔ جس کی وجہ یہ تھی کہ علم فقہ میں عبادات، معاملات۔ جنایات اور شخصی احوال وغیرہ کے متعلق ظاہری احکام بیان کئے جاتے ہیں۔ لیکن تصوّف وہ علم ہے جو ریاضتِ نفس، وارداتِ قلب اور باطنی اعمال سے بحث کرتا ہے۔ صوفیاء نے فقہاء کو بنظرِ حقارت دیکھا۔ اس لئے کہ وہ ارباب ظاہر تھے۔ اور خود کو ان سے اعلیٰ وارفع سمجھا اس لئے کہ ارباب باطن ہیں۔ ان کے مقابلہ میں فقہاء خاموش نہیں رہے، سخت برہمی کا اظہار کیا اور ان کے خیالات کی تردید کی اور ان کے خلاف کفر کے فتوے دئے۔ جس کے اہم اسباب مندرجہ ذیل تھے:

۱۔ صوفیاء کا باطن پر ضرورت سے زیادہ زور دینا اور اس قدر مبالغہ کرنا کہ معرفت کا فیضان اور اعمال کے احکام باطن ہی سے حاصل ہوتے ہیں۔

۲۔ قلب کی راہ سے جو معرفت حاصل ہوتی ہے اسی کو قابل اعتماد سمجھنا۔ حالانکہ قرآن اس معرفت کی

طرف دعوت دیتا ہے جو نظر و استدلال سے حاصل ہو۔ درحقیقت اعمال کے بارے ضمیر کو حاکم قرار دینا شریعت اسلامیہ کے سراسر خلاف ہے۔ کیونکہ شریعت لوگوں کی اصلاح و تنظیم باعتبار ظاہر کے کرتی ہے نہ باطن کے اعتبار سے شریعت انسان کے نیک عمل پر ثواب اور بُرے عمل پر عقاب کا حکم لگاتی ہے۔

ان دونوں گروہ کی باہمی کشمکش اور نزاع کا نتیجہ یہ ہوا کہ ذوالنون مصری اور منصور حلاج بغداد کے قاضی کی عدالت میں گھسیٹے گئے۔ تیسری صدی کے نصف آخر میں دونوں گروہوں کے درمیان جو اختلاف پیدا ہوا تھا وہ مدتوں جاری رہا۔ یہاں تک کہ امام غزالیؒ (۴۵۰ - ۵۰۵) تشریف لائے۔

امام غزالی نے صحیح دین کی تعلیم دی اور مسلمانوں کو تصوف کی طرف بھی مائل کیا اور یہ ثابت کیا کہ تصوف ہی وہ صحیح راستہ ہے جس پر چل کر یقینی طور پر معرفت الٰہی اور حقیقی سعادت حاصل ہو سکتی ہے۔ چونکہ امام غزالی کی روح پاکیزہ تھی اور آپ کا دل روشن تھا اس لئے آپ نے اپنی فہم و ذکاوت اور قوت ایمانی کے ذریعے فقہاء کرام کے اس جذبۂ غیظ و غضب کو ٹھنڈا کیا جو تصوف کے خلاف ان کے دلوں میں موجزن تھا۔ ایک طرف آپ نے مسلمانوں کو صحیح اسلامی تعلیمات کی دعوت دی، تو دوسری طرف آپ نے اہل السنت والجماعت میں تصوف سے دلچسپی پیدا کی۔ اور اس ذوق تصوف کے طالبوں کی تعداد بڑھنے لگی جو یقینی معرفت اور حقیقی سعادت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ انھوں نے تصوف کے اصولوں کو خوشی کے ساتھ قبول کیا اس طرح انھوں نے پانچویں اور چھٹی صدی ہجری میں تصوف کو بلند مقام پر پہنچا دیا۔

امام غزالی کے بعد جو صوفیائے کرام تشریف لائے انھوں نے اپنی علمی قابلیت کی بدولت علم کلام اور فلسفہ کے مسائل کو ایک دوسرے کے ساتھ ملا دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اتحاد۔ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے بارے میں ان کے خیالات رائج ہونے لگے، جب فقہائے کرام نے ان خیالات پر غور کیا تو انھوں نے ان کے خیالات کو الحاد اور بے دینی پر مبنی قرار دیا۔ یوں ساتویں صدی ہجری سے فقہائے کرام اور صوفیائے کرام کے درمیان کشمکش کا سلسلہ بڑھتا گیا۔

اختلاف کی بنیاد

وحدت الوجود۔ حلول اور وحدت الشہود کے مسائل وہ بنیادی مسائل تھے جن کے اردگرد یہ جھگڑے گردش کرتے رہے۔ صوفیاء کرام کے خلاف اعتراضات کا علم امام ابن تیمیہ نے بلند کیا (جن کا عہد از ۶۶۱ھ تا ۷۲۸ھ رہا ہے) انھوں نے محی الدین ابن عربی۔ ابن الفارض۔ ابن سبعین اور عفیف الدین تلمسانی پر اعتراضات کئے اور یہ ثابت کیا کہ ان کے خیالات ان دو غلط اصولوں پر مبنی تھے:۔

۱۔ حلول۔ اتحاد اور وحدت الوجود کا تصور۔ یہ تصور اس اصول پر مبنی تھا کہ وجود صرف ایک ہے۔

اس لئے خالق کے وجودِ واجب اور مخلوق کے وجودِ ممکن میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس مسئلہ میں یہ لوگ یہودی، عیسائی اور غالی شیعہ حضرات کا مسلک اختیار کرنے لگے تھے بلکہ اس معاملے میں یہ لوگ ان سے بھی بڑھ چڑھ کر تھے کیونکہ وہ لوگ مقید اور مخصوص حلول کے قائل تھے مگر یہ لوگ عام حلول کے قائل ہیں۔

۲۔ یہ لوگ تقدیر کے مسئلے سے ناجائز کاموں کے ارتکاب کو ثابت کرتے ہیں۔ حالانکہ تقدیر کا مسئلہ ایسا ہے کہ جس پر ایمان لانا تو ضروری ہے مگر اس کے ذریعے اللہ کے امر و نہی اور وعدو وعید کی مخالفت کو ثابت کرنا جائز نہیں ہے۔ ۱؎

مخالفانہ تحریک امام ابن تیمیہ کی مخالفت اپنی انتہا کو اس وقت پہونچی تھی جبکہ ۷۲۶ھ میں آپ نے یہ اعلان کیا کہ مزارات کی زیارت کرنا اور اولیاء اللہ کا وسیلہ اختیار کرنا حرام ہے، اس وقت سے فقہاء اور صوفیاء کے درمیان جھگڑے بڑھتے گئے۔ اور بہت سے علماء کے ہاتھوں اس جھگڑے نے مختلف شکلیں اختیار کیں۔ اس کی واضح مثال وہ اختلاف تھا جو ابن عربی اور ابن الفارض کے بارے میں رونما ہوا، بعض حضرات نے ان پر اتحاد، حلول اور وحدت الوجود کے الزامات لگائے تھے اور ان کے تصوف کے اصولوں پر اعتراضات کئے تھے مگر بعض حضرات نے ان مشائخ کو ان الزامات سے بری الذمہ قرار دیا تھا۔ اور مخالفین کی تردید کی تھی۔

امام ابن تیمیہ اس مخالفانہ تحریک کے پہلے رہنما تھے جس کے ذریعے روحانی اور اہلِ ذوق حضرات کے خلاف اعتراضات اور تکفیر کے تیر برسائے گئے تھے، ان کے بعد صوفیاء کے جو مخالف افراد آئے وہ سب ابن تیمیہ کی راہ پر گامزن رہے اور کم و بیش انہی کے بنیادی اصولوں سے متاثر رہے۔

امام ابن القیمؒ بھی نام نہاد صوفیہ کے مخالفوں میں سے تھے۔ آپ نے بھی ایسے لوگوں پر حملہ کرنے میں کوتاہی نہیں کی۔ اسی کا حال ہم بیان کر رہے ہیں، اس طرح ان دونوں گروہوں کی مخاصمت نے افکار اسلامی کی تاریخ میں اہم کام انجام دیا ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فقہاء اور صوفیاء دونوں نے اپنے مسلک کی تائید میں فکر عمیق سے کام لیا اور ہر ایک نے اپنے نقطۂ نگاہ کو ثابت کرنے اور دوسرے کے خیالات کی تردید کرنے کی انتہائی کوشش کی اسی کشمکش کا نتیجہ ابن الجوزی کی کتاب "تلبیس ابلیس" کی شکل میں نمودار ہوا۔ امام ابن تیمیہ اور ابن القیمؒ نے بھی صوفیاء پر جو اعتراضات کئے ہیں۔ وہ بھی اسی کشمکش کا نتیجہ ہے۔ نیز اسی کشمکش کی بدولت صوفیاء نے شریعت کو نظر انداز کر کے حقیقت پر زور دیا اور وہ ظاہری علم کی مذمت کرنے لگے

۱؎ مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۱ ص ۶۶ - ۶۸ - ۷۲ -

ان کے برخلاف علماء اور فقہاء شریعت کی پابندی اور اس کا علم حاصل کرنے پر زور دینے لگے، اس کے ساتھ ساتھ وہ صوفیاء کے خیالات کی تردید بھی کرتے تھے۔ جیساکہ ابن الجوزی، ابن تیمیہ اور ابن القیمؒ کا طریقہ تھا۔

صوفیاء پر اعتراضات

مسئلہ وحدت الوجود امام ابن القیمؒ نے صوفیاء کے کئی ایسے اصولوں پر اعتراض کیا ہے جو شریعت کے خلاف تھے، ان میں سب سے پہلا مسئلہ وحدت الوجود کا ہے۔ یہ مسئلہ شیخ ابن عربی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ آپ کا نام و نسب یہ ہے۔ محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبداللہ الحاتمی آپ عدی بن حاتم کے بھائی عبداللہ بن حاتم کی اولاد میں سے تھے۔ آپ کی کنیت ابوبکر اور لقب محی الدین تھا۔ آپ حاتمی اور ابن عربی کے نام سے مشہور ہیں۔ قاضی ابوبکر ابن العربی سے امتیاز کرنے کے لئے آپ الف لام کے بغیر ابن عربی کے نام سے مشہور ہیں۔ آپ ۵۶۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۶۳۸ھ میں وفات پائی۔ [1]

حلاج و بسطامی سے تعلق ابن عربی مسلمان مفکروں میں سب سے پہلے شخص ہیں جنھوں نے وحدت الوجود کا مسئلہ پیش کیا۔ ان سے پہلے شیخ ابویزید البسطامی سے یہ قول صادر ہوچکا تھا:

"سبحانی سبحانی ما اعظم شانی" "میں پاک ہوں، میں پاک ہوں۔ میری شان کتنی بڑی ہے۔"

نیز حلاج نے بھی انا الحق کا نعرہ بلند کیا تھا۔ مگر ان دونوں حضرات کی زبان سے جو کچھ نکلا تھا وہ حالت بے خودی میں نکلا تھا۔ ان کے ان اقوال سے کسی مکتب فکر کی بنیاد نہیں پڑی تھی۔

مگر ابن عربی کا نظریۂ وحدت الوجود کی بنیاد چند قواعد و اصول پر ہے۔ اس کے علاوہ ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود اور بسطامی اور حلاج کے نظریوں میں بہت فرق ہے۔ کیونکہ بسطامی اور حلاج کی زبان سے جو الفاظ نکلے ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ عالم لاہوت عالم ناسوت میں حلول کر گیا ہے۔ مگر ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کا یہ مطلب ہے کہ حقیقی وجود صرف مسلک یکتائی کا ہے (واحدیت ہے) مگر ان دونوں حضرات کا مسلک یکتائی کا نہیں ہے بلکہ دوئی (اثنینیت) کا ہے، کیونکہ یہ دونوں حضرات دو چیزوں کے وجود کے قائل تھے جن میں سے ایک لاہوت ہے دوسرا ناسوت ہے تاہم پہلا وجود دوسرے میں حلول کر جاتا ہے۔

[1] التصوف الاسلامی فی الادب والاخلاق از ڈاکٹر زکی مبارک ج ۱ ص ۱۹۰ - ۱۹۱ - نفح الطیب ج ۱۔

ابن عربی کا مسلک

ہم نہیں چاہتے ہیں کہ ہم ابن عربی کے حریفوں کے تصور کے مطابق ان کا مسلک پیش کرکے ان کے ساتھ زیادتی کریں لہٰذا ہم انہی کی تحریروں کے ذریعے ان کے مسلک کو واضح کرنا چاہتے ہیں۔ اور اس مقصد کے لئے ہم ابن عربی کی مشہور کتاب فصوص الحکم سے چند اقتباسات پیش کریں گے: (اشعار)

(۱) "اگر ایک نقطۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو حق مخلوق ہے اور اگر دوسرے نقطۂ نگاہ سے مشاہدہ کیا جائے تو وہ مخلوق نہیں ہے لہٰذا اسے اچھی طرح ذہن نشین رکھنا چاہیئے۔

(۲) جو میں نے بیان کیا ہے اگر کوئی اسے اچھی طرح سمجھ لے تو اس کی بصیرت اس کو دھوکا نہیں دے گی البتہ اس نکتہ کو وہی سمجھ سکتا ہے جس کے اندر حقیقی بینائی ہو۔

(۳) چشمہ ایک ہی ہے (یہ کائنات) اس کی جمع و تفریق ہے۔ یہ کثرت (وجو نظر آ رہی ہے) باقی رہنے والی نہیں ہے۔" [۱]

(ان اشعار کا) مفہوم یہ ہے کہ وجود حقیقت میں ایک ہے، اگر ایک طرف سے ہم غور کرتے ہیں تو ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ وجود مخلوق ہے اور اگر اس پر دوسری طرف سے غور کریں تو یہ کہنا پڑتا ہے کہ وہ حق ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ ایک ہی حقیقت شکلوں اور صورتوں میں نمودار ہوتی ہے لہٰذا شیخ موصوف کی نظروں میں کائنات اللہ کے لئے سائے کی مانند ہے۔ جیسا کہ آپ فرماتے ہیں:

"حق کے علاوہ وہ چیز جسے عالم کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ وہ حق تعالیٰ کے مقابلے میں ایسی ہی ہے جیسے کسی شخص کے لئے اس کا سایہ ہوتا ہے۔" [۲]

فصوص الحکم اور ابن عربی

جب ہم شیخ ابن عربی کی کتاب فصوص الحکم کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ آپ مختلف اسلوب بیان سے اپنے مسلک کو واضح کرتے ہیں۔ گو ان کی عبارت مختلف ہے، تاہم بنیادی مضمون سب کا ایک ہی ہے۔ اسی کتاب میں سے ہمیں شیخ ابن عربی کی ایک عبارت ایسی ملی ہے جو ان کے مسلک کی مکمل توضیح کرتی ہے۔ اس تحریر میں انھوں نے کائنات کے وجود سے انکار کیا ہے اور اسے وہم و خیال سے تعبیر کرکے اس کا وجود تسلیم نہیں کیا ہے۔ آپ نے صرف اللہ تعالیٰ کے وجود کو حقیقی تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ آپ فرماتے ہیں:

"جب صورت حال وہی ہو جو میں نے بیان کی ہے، تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ عالم سراپا وہم ہے اس کا کوئی اصلی وجود نہیں ہے، اس کا وجود صرف تصور و خیال میں ہے یعنی ہمیں عالم خیال میں یہ محسوس ہوتا ہے کہ

---

[۱] و [۲] فصوص الحکم ص ۷۹ و ص ۱۰۱ واز احیاء الکتب العربیہ ۱۳۶۵ھ مطابق ۱۹۴۶ء۔

یہ کائنات حق تعالیٰ سے الگ ہو کر درحقیقت موجود اور بذات خود قائم ہے۔ حالانکہ حقیقت میں اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ لہٰذا کائنات کا وجود خیال در خیال ہے البتہ اللہ تعالیٰ کا وجود حقیقی اور مستقل ہے اور وہ بذات خود قائم ہے" ۱؎

ابن عربی اور اشاعرہ

شیخ ابن عربی کے مسلک پر غور و خوض کرنے کے بعد ایک محقق پر یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ آپ کا مسلک اشاعرہ کے مسئلہ جوہر اور اعراض سے ماخوذ ہے اس میں صرف تھوڑا سا تصرف کیا گیا ہے۔ وہ اس طرح ہے کہ شیخ ابن عربی، جس چیز کو ذات الٰہیہ یا "عین واحدہ" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اس کے مقابلے میں اشاعرہ کے نزدیک جوہر کا لفظ ہے، اور جن مختلف صورتوں اور مظاہر میں ذات الٰہی نمودار ہوتی ہے، اسے اشاعرہ اعراض یا احوال کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور وہ جسے آپ "خلق جدید" کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور جس کا مطلب یہ ہے کہ ذات الٰہیہ ہر لحظہ نئے لباس میں مختلف مخلوقات کی شکل میں نمودار ہوتی ہے، تو اس کے مقابلے میں اشاعرہ ایک ہی جوہر پر مختلف اعراض کو نمودار کرتے ہیں۔ جو ایک حالت اور ایک مقام پر برقرار نہیں رہتے ہیں" ۲؎

اشاعرہ کی رائے یہ ہے کہ کائنات جوہر اور اعراض سے مرکب ہے، یہ اعراض ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں اور کوئی عرض جوہر دو دفعہ باقی نہیں رہتا ہے۔ لہٰذا ان کا یہ مسلک وحدت الوجود کے مسلک سے بالکل الگ ہے، کیونکہ یہ لوگ جواہر اور اعراض کے علاوہ ان کے خالق خدا کو بھی تسلیم کرتے ہیں اس لئے ابن عربی نے ان کے اس تخیل میں کچھ تصرف کر کے وحدت الوجود کا نظریہ قائم کر لیا ہے، انھوں نے اشاعرہ کے جوہر کے بجائے حق تعالیٰ کو قائم رکھ کر یہ نظریہ قائم کیا ہے، اس طرح انھوں نے دوئی (اثنینیت) کو دور کر کے وحدت کو ثابت کیا ہے۔ یعنی ایک ہی جوہر میں وجود کو محدود کیا ہے جو ان کی اصلاح میں ذات کہلاتا ہے اور بدلنے والے اعراض کا نام انھوں نے صور وجودیہ رکھا ہے۔ ۳؎

شیخ ابن عربی کی نظر میں اشاعرہ غلطی پر ہیں۔ چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں:-

"اشاعرہ اس بات سے بے خبر ہیں کہ تمام کائنات اعراض کا مجموعہ ہے۔ وہ ہر وقت بدلتی رہتی ہے کیونکہ عرض تبدیل ہوتا رہتا ہے" ۴؎

شیخ ابن عربی کی نظر میں اشاعرہ اس وجہ سے غلطی پر ہیں۔ کہ وہ یہ نہیں معلوم کر سکے ہیں کہ تمام عالم اعراض اور ظواہر کا مجموعہ ہے جسے صرف ایک ہی جوہر جسے ذات الٰہیہ کہتے ہیں نمودار کرتا ہے۔ مگر انھوں نے

۱؎ فصوص الحکم ص ۱۰۳ - ۱۰۴ ۲؎ دائرۃ المعارف الاسلامیہ جلد اوّل حاشیہ ڈاکٹر ابو العلا عفیفی۔

۳؎ فصوص الحکم ج ۲ ص ۱۵۲۔ تعلیقات از ڈاکٹر ابو العلا عفیفی ۴؎ فصوص الحکم ص ۱۲۵۔

ذات الٰہی کے علاوہ ایک یا کئی جواہر فرض کئے ہیں، جبکہ ایسے جواہر کا کوئی وجود نہیں ہے۔

نتیجۂ بحث اس بحث کے نتیجے میں دو باتیں واضح ہوتی ہیں:۔

۱۔ شیخ ابن عربی کا مسلک اشاعرہ کے اصول میں کسی قدر تصرّف کر کے قائم ہوا ہے۔ یعنی ابن عربی نے اشاعرہ کے جوہر کا قائم مقام ذات الٰہی کو بنایا ہے۔

۲۔ ان دونوں تصوّرات میں یہ فرق ہے کہ اشاعرہ کائنات کے خالق کے علاوہ کائنات کے وجود کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اس کے برعکس ابن عربی کائنات کو اللہ کی صورت اور اس کا مظہر قرار دے کر اس کو سراپا وہم مانتے ہیں جس کا کوئی وجود نہیں ہے۔

ابن عربی اور اسپینوزا شیخ ابن عربی کا یہ تصوّر مغربی فلسفی اسپینوزا کے تصوّر کے بہت مشابہ ہے، وہ بھی وحدت الوجود کا قائل ہے اور یہ کہتا ہے کہ ہر چیز اللہ میں موجود ہے اور اللہ سے الگ کسی چیز کا وجود نہیں ہے اور نہ اس سے الگ کسی چیز کا ادراک کیا جا سکتا ہے، وہ یہ کہتا ہے:

"اللہ بذات خود موجود ہے۔ البتہ اعراض اور بدلنے والے مظاہر کسی جوہر کے اندر ہی نمودار ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا جوہر الٰہی سے الگ کوئی اور جوہر موجود نہیں ہے" [۱]

ابن تیمیہ اور ابن عربی شیخ محی الدین ابن عربی، امام ابن تیمیہ سے پہلے گذرے ہیں کیونکہ ابن عربی ۶۳۸ھ میں وفات پا گئے تھے اور ابن تیمیہ ۶۶۱ھ میں پیدا ہوئے تھے۔

تاہم امام ابن تیمیہ نے ان کے مسئلہ وحدت الوجود پر بحث کی، اور اپنے متعدد رسائل میں ان پر کڑی تنقید کی۔ نیز وہ مجموعۃ الرسائل والمسائل کے پہلے اور چوتھے حصّے میں ان پر سخت تنقید کرتے ہیں اور ان کی غلطیوں کو ظاہر کرتے ہیں، ان کے مجموعے میں ایک رسالہ بھی شامل ہے، جس کا یہ نام ہے۔ الرّدّ الاقوم علیٰ ما فی کتاب فصوص الحکم۔ اس رسالہ کے شروع میں آپ اس طرح رقمطراز ہیں:

"کتاب فصوص الحکم میں جو باتیں مذکور ہیں وہ ظاہری اور باطنی کفر پر مشتمل ہیں بلکہ ان کا باطن ظاہر سے بھی بدتر ہے وہ اسے اھل الوحدۃ اھل الحلول اور اھل الاتحاد کے مسلک سے موسوم کرتے ہیں۔ اور اپنے آپ کو محققین میں شمار کرتے ہیں۔ ان لوگوں کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی جماعت مطلقاً اتحاد و حلول کی قائل ہے۔ جیسا کہ ابن عربی اور ان کے ساتھیوں یعنی ابن سبعین۔ ابن الفارض۔ قونوی۔ ششتری، تلمسانی وغیرہ کا مسلک ہے، وہ یہ کہتے ہیں: " وجود ایک ہے، جو مخلوق کا وجود ہے، وہی خالق کا وجود ہے۔ وہ دو علیحدہ چیزیں ثابت

---

[۱] ابن الفارض والحب الالٰہی از ڈاکٹر محمد مصطفیٰ حلمی ص ۲۴۴ پہلا ایڈیشن مطبعہ لجنۃ التالیف والنشر مصر۔

نہیں کرتے ہیں اور نہ یہ کہتے ہیں کہ ایک ذات نے دوسری ذات کو پیدا کیا، بلکہ وہ یہ کہتے ہیں۔ خالق ہی مخلوق ہے اور مخلوق ہی خالق ہے" وہ یہ کہتے ہیں ا۔ "بتوں کے وجود اور اللہ کے وجود میں کوئی فرق نہیں ہے۔ لہٰذا بُت پرست بھی اللہ کی عبادت کرتے ہیں" وہ اس بات کے قائل ہیں کہ جو مخلوق کی صفات ہوں وہی صفات اللہ تعالیٰ کی بھی ہوسکتی ہیں۔ جن میں نقائص اور قابلِ مذمّت صفات بھی شامل ہیں۔

■ یہ بھی کہتے ہیں (حضرت موسیٰ علیہ السّلام کی امّت میں) گوسالہ پرستوں نے (درپردہ) اللہ کی عبادت کی تھی اور حضرت موسیٰ علیہ السّلام اس لئے حضرت ہارون علیہ السّلام پر ناراض ہوئے تھے کہ حضرت ہارون علیہ السّلام ان کی گوسالہ پرستی کے رمز کو نہیں سمجھ سکے تھے" ان لوگوں کے خیال میں حضرت موسیٰ علیہ السّلام بھی ان عارفانِ حق کے گروہ میں شامل تھے، جو ہر شے میں خدا کا جلوہ دیکھتے تھے۔ بلکہ وہ ہر شے کو عین ذات خدا سمجھتے تھے ان لوگوں کے خیال میں فرعون اپنے اس قول میں سچّا تھا:

"انا ربّکم الاعلیٰ" "میں تمہارا سب سے بلند پروردگار ہوں"

بلکہ وہ فصوص الحکم کے مصنّف کے قول کے مطابق عین حق تھا۔

دوسری قسم ان لوگوں کی ہے جو کسی معیّن شخص کے اندر خدا کے حلول ہونے کے قائل ہیں جیسے عیسائی حضرت عیسیٰ علیہ السّلام کو خدا کا اوتار مانتے ہیں، یا جیسے غالی شیعہ حضرت علی بن ابی طالب اور ان کے اہل بیت کے بارے میں ایسا عقیدہ رکھتے ہیں۔ یا فرقہ حاکمیہ (فاطمی بادشاہِ مصر) حاکم کے بارے میں یہ تصوّر قائم کئے ہوئے تھے اور فرقہ حلّاجیہ حلّاج کے بارے میں یہ عقیدہ رکھتے تھے، اسی طرح فرقہ یونسیہ یونس کو خدا کا اوتار مانتے تھے۔ ایسے اور لوگ بھی ہیں جو کسی خاص انسان کو دیوتا مانتے ہیں اور اس کے اندر خدا کے حلول اور متحد ہونے کا اعتقاد قائم کرتے ہیں۔ یہ لوگ بالعموم ہر چیز میں خدا کے حلول ہونے کے قائل نہیں ہیں" ۱ؔ

بنیادی اصولوں کی تردید

امام ابن تیمیہ نے شیخ ابن عربی کے مسلک پر روشنی ڈالی ہے۔ اور ان کے ان اصولوں کو بے نقاب کیا ہے، جن پر شیخ موصوف نے اپنے مسلک کی بنیاد رکھی تھی، امام موصوف نے ان اصولوں پر بحث کرکے انھیں باطل قرار دیا ہے۔ وہ دو بڑے بنیادی اصول جن پر شیخ ابن عربی کے مسلک کی بنیاد ہے، مندرجہ ذیل ہیں:۔

۱۔ معدوم شے عدم میں ثابت ہے۔

۲۔ اعیان (اشیاء) کا وجود بعینہٖ حق تعالیٰ کا وجود ہے۔

۱ؔ مجموعہ رسائل شیخ الاسلام ابن تیمیہ ص ۴۴-۱۱۴ پہلا ایڈیشن مطبوعہ مطبعۃ السنۃ المحمدیہ مصر ۱۳۶۸ھ مطابق ۱۹۴۹ء۔

اعیان ثابتہ پہلا اصول شیخ ابن عربی نے اسی بنیاد پر قائم کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کی تخلیق سے پہلے ان کا علم تھا چونکہ اللہ تعالیٰ کو ان چیزوں کے بارے میں علم تھا اس لئے شیخ ابن عربی اس کا مطلب یہ سمجھے کہ یہ اشیاء عدم میں ثابت و برقرار تھیں، ورنہ ان چیزوں کا علم نہ ہو سکتا تھا۔ تاہم ابن تیمیہ کے نزدیک شیخ موصوف کی یہ قیاس آرائی بہت کمزور ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم کا یہ لازمی نتیجہ نہیں ہے۔ کہ وہ شے عدم میں ثابت ہو، کیونکہ انسان بھی وجود، معدوم ممکن اور معدوم مستحیل کا علم رکھتا ہے۔ اور وہ اللہ کے خبر دینے سے دوزخیوں کا حال بھی جانتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے :

(۱) "اور اگر انھیں (دُنیا کی طرف) لوٹا دیا جائے تو وہ لوٹ کر وہی کام کریں جن سے انھیں منع کیا گیا ہے۔"

(۲) "اور اگر اللہ کو ان کے اندر کسی بھلائی کا علم ہوتا تو وہ ضرور انھیں قوتِ سماعت دیتا۔"

ان کے علاوہ اور بہت سے شرطیہ جملے ہیں، جن کی شرط و جزا دونوں مفقود ہیں۔

یہ چیزیں ایسی ہیں جن کا ہم تصور کرتے ہیں مگر تصور و خیال سے باہر حقیقت میں ان کا کوئی وجود نہیں ہے۔ لہٰذا کسی چیز کے علم رکھنے اور اس کا اندازہ لگانے سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔ کہ وہ چیز حقیقت میں موجود بھی ہے۔ معدوم کو شے (چیز) کہنا بھی صحیح نہیں ہے۔ معدوم کو شے نہیں کہا جاتا ہے۔ قرآن کریم کے الفاظ سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"میں نے تمہیں اس سے پہلے پیدا کیا تھا جبکہ تم کوئی شے نہ تھے۔"

دوسرے مقام پر یہ ارشاد ہے :

"کیا انسان کو یہ یاد نہیں ہے کہ ہم نے اسے اس وقت پیدا کیا جبکہ وہ کوئی شے (موجود) نہ تھا۔"

شیخ موصوف کا دوسرا اصول بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے حق تعالیٰ کے وجود اور اس کی تخلیق سے انکار ثابت ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں نہ تو تخلیقِ خداوندی کا ثبوت ہوگا، نہ مخلوق و خالق ہوگا۔ نہ پروردگار ہوگا اور نہ اس کی کائنات ہوگی بلکہ صرف اعیان کا ثبوت حاصل ہوگا اور انہی کے ساتھ وجود قائم ہوگا۔ ایسی حالت میں نہ تو اعیان مخلوق ہوں گے، اور نہ وجود مخلوق ہوگا۔ ظاہر ہے کہ ایسا قول صریح قرآن و سنت کے خلاف ہے کیونکہ خالقیت اور ربوبیت، قرآن و سنت سے ثابت ہے، اس لئے یہ اصول بالکل غلط ہے۔[۱]

ان اصولوں کی بنا پر امام ابن تیمیہ نے ان کی تکفیر کا فتویٰ دیا ہے بلکہ انھیں یہودی اور عیسائیوں سے بڑھکر کافر سمجھا ہے اور اس کی دو وجوہات بیان کی ہیں :۔

۱۔ یہودی اور عیسائی یہ کہتے ہیں کہ خدا اور بندہ الگ الگ ہیں صرف وہ بندہ جو اس کا مقرب اور برگزیدہ ہو،

---

[۱] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۶-۸، ۱۴۰، ج ۴ - مطبعۃ المنار ۱۳۴۹ھ پہلا ایڈیشن و ص ۱۷ و ص ۶۵۔

وہی اس کے ساتھ متحد ہو سکتا ہے۔ ان کے برخلاف ابن عربی اور ان کے ساتھیوں کا یہ قول ہے: "رب اور عبد میں کوئی فرق نہیں ہے۔ رب اور اس کی دوسری مخلوقات ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں۔

۲۔ یہودی اور عیسائیوں نے خدا کو ان لوگوں کے ساتھ متحد کیا تھا جن کی وہ تعظیم کرتے تھے جیسا کہ حضرت مسیح علیہ السلام ہیں مگر ان لوگوں نے اس اتحاد میں (نعوذ باللہ) کتوں اور سؤروں کو بھی شامل کر دیا ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو کافر کہا ہے جو مسیح بن مریم کو خدا مانتے تھے تو کیا وہ ایسے لوگوں کو کافر نہیں قرار دے گا۔ جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ کا مفہوم کفار۔ منافقوں بچوں اور مجنونوں پر بھی صادق آتا ہے، پھر جب اللہ تعالیٰ نے یہودیوں کا یہ قول رد کر دیا ہے۔ "ہم اللہ کے فرزند اور اس کے محبوب دوست ہیں" اور یہ فرمایا ہے:

"(اے پیغمبر) کہہ دیجئے کہ وہ پھر تمہارے گناہوں پر کیوں عذاب دیتا ہے؟ بلکہ تم بھی ایسے ہی انسان ہو، جو اس نے پیدا کئے"

تو اللہ تعالیٰ ایسے لوگوں سے کیسے خوش ہوگا جو یہ کہتے ہیں کہ "یہودی اور عیسائی بھی پروردگار اور خالق کے عین ذات ہیں اور وہ بھی اس سے الگ اور جدا نہیں ہیں"۔

ابن عربی پر اعتراضات

امام ابن تیمیہ نے شیخ ابن عربی کے ان اقوال پر اعتراضات کئے ہیں:۔

ا۔ شیخ ابن عربی فرماتے ہیں کہ اشیاء عدم میں موجود تھیں۔ ابن تیمیہ اس پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وہ اشیاء جو عدم میں موجود تھیں، کیا انھیں اللہ نے پیدا کیا تھا اور معدوم ہونے کے بعد انھیں عالم وجود میں لایا گیا تھا یا نہیں؟ اگر وہ اب تک موجود ہیں، تو وہ اللہ کی عین ذات نہیں بن سکتی ہیں۔ کیونکہ اللہ معدوم نہیں تھا۔ کہ اسے وجود میں لایا جائے (اللہ کی یہ حالت ہو کہ پہلے وہ معدوم ہو اور پھر وہ موجود بنے) اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ تمام اشیاء معدوم ہیں تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کائنات کی کسی شئے کو موجود نہ سمجھا جائے یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جسے مشاہدہ، عقل اور شریعت تسلیم نہیں کرتی ہے۔ نہ کوئی دانشمند اسے زبان سے نکال سکتا ہے اور نہ کوئی عقلمند اسے مان سکتا ہے۔[1]

۲۔ شیخ ابن عربی فرماتے ہیں: "حق کا ظہور ہو گیا ہے۔ اور اس کی تجلیات نمودار ہو گئی ہیں اور جو کچھ نظر آ رہا ہے، وہ حق تعالیٰ کے مظاہر ہیں" اس قول پر امام موصوف یہ اعتراض کرتے ہیں: "اگر تم یہ کہنا چاہتے ہو کہ اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ متحد ہو گیا ہے تو یہ بات غلط ہے کیونکہ حق تعالیٰ مخلوقات کے ساتھ متحد نہیں ہو سکتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ حق تعالیٰ ان کے سامنے نمودار ہوا ہے اور اس نے اپنا جلوہ دکھایا ہے تا کہ

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۱۷ و ۴/ ۲۸ - ۲۹ -

اسے پہچان لیا جائے تو یہ بات بھی غلط ہے، کیونکہ معدوم شے علم و معرفت سے ناآشنا ہوتی ہے۔ لیکن اگر ظہور حق اور اس کی تجلی سے یہ مراد ہے کہ کچھ نشانیاں ایسی ہیں جو اللہ کی قدرت اور اس کے وجود کو ثابت کرتی ہیں تو یہ بات صحیح ہے کیونکہ خود قرآن کریم میں یہ مذکور ہے: "بے شک آسمان اور زمین کی تخلیق میں لیل و نہار کے اختلاف میں۔ اور ان کشتیوں میں، جو سمندر میں چلتی ہیں اور جو لوگوں کو فائدہ پہنچاتی ہیں۔ اور اس بارش میں، جسے اللہ آسمانوں سے زمین پر برساتا ہے۔ اور اس کے ذریعے مردہ اور بنجر زمین کو زندہ کرتا ہے، عقلمندوں کے لئے نشانیاں ہیں۔"

مگر شیخ ابن عربی نے صرف یہ لکھا ہے: "حق نے جلوہ دکھایا اور ظاہر ہوا۔" انھوں نے یہ نہیں لکھا کہ "اس نے اپنی مخلوق کو ان نشانیوں کی طرف متوجہ کیا اور انھیں طالب حق بندے کے لئے نشانی اور مقام فکر بنایا۔"

۳۔ شیخ ابن عربی فرماتے ہیں: "آنکھ صرف اسی ذات پر پڑتی ہے۔" ان کے اس قول سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آنکھ اللہ کو دیکھتی ہے۔ یہ اس حدیث نبوی کے خلاف ہے: "تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ تم میں سے کوئی ہرگز اپنے پروردگار کو نہیں دیکھے گا۔ یہاں تک کہ وہ مرجائے گا۔" یہ مستند حدیث صحیح مسلم میں موجود ہے۔ [1]

شیخ ابن عربی کی تعریف

شیخ ابن عربی کے مسلک پر بحث کرتے وقت امام ابن تیمیہ نے ہمیشہ انصاف پسندی کا ثبوت دیا۔ اس مخالفت کے باوجود انھوں نے ان کے بارے میں انصاف کے دامن کو نہیں چھوڑا کیونکہ آپ نے شیخ موصوف کے مرتبے اور ان کی اسلامی خدمات کو تسلیم کیا ہے۔ آپ فرماتے ہیں: (شیخ) ابن عربی ان لوگوں میں سب سے زیادہ اسلام کے قریب ہیں۔ اور مختلف مقامات پر انھوں نے بہت اچھی گفتگو کی ہے وہ ظاہر اور مظاہر کے فرق کو جانتے ہیں۔ اور امر و نہی اور شریعت کو اپنی اصلی حالت پر برقرار رکھتے ہیں بلکہ مشائخ نے اخلاق و عبادات کے جو احکام بتائے ہیں وہ ان میں سے اکثر باتوں پر عمل کرنے کا حکم دیتے ہیں۔" [2]

اس موقع پر یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ امام موصوف کے کلام میں یہ تضاد کیوں ہے کہ کبھی وہ ابن عربی کی تعریف کرتے ہیں۔ اور کبھی ان کی مذمت کرتے ہیں۔

اس شبہ کا ازالہ یہ ہے کہ امام ابن تیمیہ جب یہ دیکھتے ہیں کہ شیخ موصوف کا کوئی عقیدہ اسلام کے خلاف ہے تو وہ اس کی مذمت کرتے ہیں جیسا کہ وحدت الوجود کا مسئلہ اسلام کے صحیح اصولوں کے خلاف ہے، کیونکہ اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ یہاں دو قسم کے وجود ہیں ایک وجود قدیم ہے جو خالق کا وجود ہے اور دوسرا وجود حادث ہے جو مخلوقات کا وجود ہے۔ (اس لئے اس مسئلہ کی وجہ سے انھوں نے شیخ موصوف کی مذمت کی ہے)۔

---

[1] و [2] مجموعۃ الرسائل ۴/ ۲۸ و ۲۹ و ۱/ ۱۷۔

مگر شیخ موصوف میں انھیں جو اچھی باتیں معلوم ہوئیں، ان کی انھوں نے تعریف کی ہے مثلاً وہ اللہ کے راستے پر چلتے تھے اور اس کی عبادت کرتے تھے اور لوگوں کو شریفانہ اخلاق کی دعوت دیتے تھے۔

شیخ ابن عربی کے بارے میں امام ابن تیمیہ کے تعریفی کلمات کی تائید میں مصر کے مشہور فلسفی اور محقق ڈاکٹر ابوالعلا عفیفی اس طرح رقمطراز ہیں:۔

"وحدت الوجود کا عقیدہ رکھنے کے باوجود شیخ ابن عربی، مغربی فلسفی اسپینوزا اور اس کے بعد کے لوگوں کی طرح اس وجود مطلق کے ساتھ گہرا تعلق محسوس کرتے تھے، جو تمام کائنات پر حاوی ہے اور ان کا یہ دینی جذبہ اس شخص کی طرح تھا جو اپنے پروردگار کے ساتھ اپنی نیازمندی کا اسی طرح مکمل یقین رکھتا ہو، جس طرح ایک ممکن الوجود مخلوق انسان اپنے خالق اور واجب الوجود ذات کے محتاج ہونے پر ایمان کامل رکھتا ہو۔ یا جیسے کسی صورت کو اپنے ہیولیٰ اور مادے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ عجیب و غریب بات ہے کہ شیخ ابن عربی حق تعالیٰ اور مخلوق کو ایک سمجھنے کے باوجود اسی ذات حق سے والہانہ محبت کرتے رہے اور اس کی عبادت کرتے رہے۔"

ابن القیم اور وحدت الوجود

امام ابن القیم نے بھی شیخ ابن عربی اور ان کے ساتھیوں پر وحدت الوجود کے مسئلہ کی وجہ سے اعتراضات کئے ہیں۔ اور انھیں ملحد قرار دیا ہے۔ کیونکہ اس عقیدے کی بدولت تمام شرعی احکام اور ان کی ذمہ داریوں کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور خالق و مخلوق کی جداگانہ شخصیت ختم ہو جاتی اس سے عبودیت اور صفات الٰہی دونوں کا تصور معطل ہو جاتا ہے اور یہ دونوں باتیں شریعت کے خلاف ہیں۔ مگر انہی دونوں باتوں پر مسئلہ وحدت الوجود کی بنیاد ہے۔ اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ صانع کائنات اور اس کی صفات اور عبودیت سے انکار کیا جائے۔[1]

امام ابن القیم فرماتے ہیں: "جب یہ بات غلط ہے تو ان لوگوں کا یہ عقیدہ بھی باطل ہے کہ وحدت الوجود کو تسلیم کیا جائے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ "خالق کے قدیم وجود اور مخلوق کے وجود حادث کو تسلیم نہ کیا جائے بلکہ یہ کہا جائے کہ یہ کائنات اللہ کے وجود میں شامل ہے۔ اور اللہ ہی اس کائنات کی اصل حقیقت ہے، لہٰذا نہ تو کوئی رب اور عبد ہے اور نہ کوئی مالک و مملوک ہے اور نہ کوئی عابد و معبود ہے۔"

آگے چل کر آپ یہ واضح کرتے ہیں کہ اس مسلک کو تسلیم کرنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ طاعت و معصیت میں کوئی فرق نہیں رہے گا۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"اس صورت میں طاعت و معصیت کا کوئی فرق نہیں رہے گا۔ کیونکہ طاعت اور معصیت دو شخصوں کے درمیان ہوتی ہے مگر جب اطاعت کرنے والا اور اطاعت کروانے والا دونوں ایک ہو جائیں تو اس اتحاد مطلق کی بدولت

---

[1] مدارج السالکین ۱/۱۴۵ و ص ۳۳۲/ و ص ۱۴۶ –

طاعت اور معصیت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے، لہٰذا اس طریقہ سے بچنا چاہیئے۔ کیونکہ یہ وحدت الوجود کے ماننے والوں کا طریقہ ہے جن کے نزدیک عبد و معبود کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کے ان اتہامات سے بہت بلند تر ہے۔" ۱؎

وحدت الوجود کے تصوّر پر اعتراضات

آپ ماسوا کے وجود کے فنا ہونے کے بارے میں یوں رقمطراز ہیں:-

"اللہ کے سوا ہر چیز کے فنا ہونے کا تصور ان ملحدوں کا تصور ہے، جو وحدت الوجود کے قائل ہیں، وہ یہ سمجھتے ہیں کہ عارفوں اور سالکوں کی انتہائی معراج یہ ہے کہ وہ وحدت مطلقہ میں فنا ہو جائیں اور ہر حیثیت سے وجود کے تکثر و تعدد کی نفی کی جائے یعنی وحدت الشہود برقرار رہے۔ اور عبد کے وجود کا شہود عین وجود رب ہو جائے۔ ان لوگوں کے نزدیک درحقیقت نہ کوئی رب ہے اور نہ کوئی عبد ہے بلکہ شہود وجود میں فنا ہو کر سب ایک ہو گئے ہیں جو بذات خود واجب الوجود ہے اس صورت میں ممکن اور واجب دو طرح کے وجود نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک عالمین اور رب العالمین میں کوئی فرق نہیں ہے۔ وہ شریعت کے امر و نہی کو ان لوگوں کے لئے مقرر کرتے ہیں جو اپنے شہود فنا سے حجاب میں ہوں ان کے نزدیک اہل حجاب کے لئے طاعت اور معصیت ہے مگر جب ان کا درجہ بلند ہو جائے تو ان کے تمام افعال طاعت پر مبنی ہوں گے کیونکہ انھیں عالمگیر حقیقت کونیہ کا شہود حاصل ہو گا۔ جب اس سے بھی بلند تر ان کا درجہ ہو جائے، تو پھر ان کے لئے طاعت اور معصیت کا کوئی فرق نہیں رہے گا اس وقت وہ دوئی سے آزاد ہوں گے مگر ان کی یہ تمام باتیں تلبیسی اور شرک پر مبنی ہیں خالص توحید کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔" ۲؎

مذکورہ بالا بیانات سے یہ واضح ہے کہ امام ابن القیمؒ بھی وحدت الوجود کو باطل کہتے ہیں بلکہ وہ اس کے ماننے والوں کو ملحد سمجھتے ہیں، کیونکہ اس سے متعدد اسلامی اصولوں کی مخالفت ہوتی ہے۔ جن کا خلاصہ یہ ہے:

۱۔ وحدت الوجود کا تصوّر اس اسلامی اصول کے منافی ہے، کہ اللہ کا وجود قدیم ہے اور اس کی مخلوقات اور کائنات کا وجود حادث ہے اور یہ وجود حادث اللہ تعالیٰ کا بنایا ہوا ہے۔

۲۔ اس تصوّر سے شرعی احکام اور ان کی شرعی ذمہ داری ساقط ہو جاتی ہے، حالانکہ یہ اللہ کے احکام ہیں۔ مگر اس تصوّر کی بنا پر اس کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے کیونکہ عالم اللہ کے وجود کا مظہر ہے اور یہ دونوں ایک ہیں اس لئے یہ متصور نہیں ہے کہ اللہ خود اپنے آپ کو مکلف بنا لے۔

۳۔ وحدت الوجود کے تصوّر کی وجہ سے ربوبیت کی صفت بھی باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ اس کی وجہ سے تخلیق کی

۱؎ مدارج السالکین ۱/۱۴۵ و ص ۳۳ و ص ۱۲۶

۲؎ مدارج السالکین ۳/۸۳۔

صفت بھی باقی نہیں رہی ہے اور اس طرح نہ کوئی خالق ہوگا اور نہ کوئی مخلوق ہوگا اس لئے پروردگار بننے کی کوئی بنیاد نہیں رہی ہے۔

ابن عربی کے حامیوں نے ان اعتراضات کے جوابات دینے کی کوشش کی ہے' اور نہایت پیچیدہ اور فلسفیانہ انداز سے اس مسئلہ پر بحث کی ہے' تاہم اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ وحدت الوجود کے مسئلہ میں چند رخنے ایسے باقی رہ گئے ہیں جن کے اندر گھس کر اس پر مزید اعتراضات کئے جاسکتے ہیں ایسے مزید اعتراضات یہ ہیں:

مزید اعتراضات

۱۔ شیخ ابن عربی فرماتے ہیں کہ "اللہ تعالیٰ ان اعیان سے علم حاصل کرتا ہے جو عدم میں ثابت تھے۔ اس طرح وہ اللہ تعالیٰ کی طرف جہل کو منسوب کرتے ہیں حالانکہ تمام مسلمانوں کا یہ مسلّم عقیدہ ہے کہ اللہ کا علم ذاتی ہے اس نے کسی دوسری چیز سے علم حاصل نہیں کیا۔

۲۔ ابن عربی کے مسلک میں جبر کا تصور بھی پایا جاتا ہے۔ ان کی یہ رائے بھی ہے کہ ہر چیز اپنے وجود کے وقت جس حالت میں تھی اس حالت میں رہے گی اور اس سے الگ نہیں ہوسکتی ہے بلکہ اللہ کے لئے بھی یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اسے تبدیل کرے لہٰذا مومن۔ کافر۔ مطیع اور گناہگار ہر ایک روزِ اوّل سے جس حالت میں تھا' اسی حالت میں باقی رہے گا' اور اس وقت حق تعالیٰ کے علم میں جو بات تھی' وہی بات آئندہ بھی برقرار رہے گی۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ اسی اصول کے مطابق اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے:۔

"ہم نے ان پر ظلم نہیں کیا ہے بلکہ یہی لوگ اپنے اوپر ظلم کرتے تھے۔" نیز یہ بھی فرمایا:۔ "میں بندوں پر ظلم کرنے والا نہیں ہوں۔"

شیخ ابن عربی ان آیات کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"ہم نے انھیں کافر نہیں بنایا جس سے انھیں بدبختی حاصل ہوئی پھر ہم نے ان سے ان چیز کا مطالبہ نہیں کیا جو وہ نہیں کرسکتے تھے بلکہ ہم نے ان سے وہی معاملہ کیا' جو ہمارے علم کے مطابق تھا اور ہمیں ان کی اسی حالت کا علم تھا' جو حالت انھوں نے ہمارے سامنے پیش کی تھی' اس لئے اگر کوئی ظلم ہوا ہے تو اس کے مرتکب وہ خود ہی تھے۔" [۱]

آپ ایک دوسرے مقام پر یہ فرماتے ہیں:۔

"بھلائی عطا کرنا اس سے الگ نہیں ہے اور نہ برائی کرنا اس سے جداگانہ کوئی چیز ہے وہی اپنی ذات کو فائدہ پہنچاتا ہے اور وہی اسے تکلیف بھی دیتا ہے وہی اپنی برائی خود کرتا ہے اور وہی اپنی تعریف خود

[۱] فصوص الحکم ص ۱۳۰ ۔ الفص اللوطی۔

کرتا ہے اللہ کے پاس اپنے علم کے بارے میں زبردست دلائل ہیں کیونکہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے" ؎۱

شرعی پابندی سے آزادی

امام ابن القیمؒ نے صوفیا رکرام پر یہ بھی نکتہ چینی کی ہے کہ وہ اپنے آپ کو شرعی احکام کی پابندی سے آزاد سمجھتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص روحانی ترقی کرکے اللہ تعالیٰ کا مقرب بارگاہ ہوجائے تو وہ شرعی پابندیوں سے آزاد ہوجاتا ہے۔

ابن حزم کا قول

ابن حزم فرماتے ہیں:

" صوفیار کی ایک جماعت یہ دعویٰ کرتی ہے کہ بعض اولیار اللہ تمام پیغمبروں اور رسولوں سے افضل ہیں ۔ وہ کہتے ہیں:

"جو شخص ولایت کی انتہائی معراج تک پہونچ جائے وہ تمام شرعی پابندیوں سے آزاد ہوجاتا ہے جیسے نماز، روزہ اور زکوٰۃ ہیں۔ اوراس کے لئے تمام حرام چیزیں حلال ہوجاتی ہیں جیسے زنا اور شراب نوشی ہے اس اصول کی بنا پر وہ دوسروں کی عورتوں کو حلال سمجھتے ہیں" ؎۲

ابن الجوزی کا موقف

بعض گمراہ صوفیا کے اس دعوے کی اسلام کے غیرت مند علمار نے تردید کی ہے اوران کی اس گمراہ مسلک کی مخالفت کی ہے، ایسے اہل علم میں عبدالرحمٰن الجوزی بھی شامل ہیں انھوں نے ایسے صوفیار کی مذمت کی ہے جو شرعی فرائض کو چھوڑ دیتے ہیں اور اسے "تلبیس ابلیس" کے نام سے موسوم کیا ہے آپ فرماتے ہیں:

" ابلیس (شیطان) نے صوفیا کی ایک جماعت کو فریب دے رکھا ہے ان میں سے کچھ لوگ راہبوں کی طرح دنیا چھوڑ کر پہاڑ میں گوشہ نشین ہوجاتے ہیں۔ صبح وشام تن تنہا رہتے ہیں وہ جمعہ اور نماز باجماعت میں شریک نہیں ہوتے ہیں۔ اور اہل علم کی صحبت سے محروم رہتے ہیں۔

بعض زائرین مکہ کو بھی ابلیس نے یہ فریب دے رکھا ہے کہ وہ مکہ معظمہ حج کے لئے جاتے وقت نماز پڑھنا چھوڑ دیتے ہیں اور سامان فروخت کرنے میں کم ناپ تول کرتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ حج ان کے تمام گناہوں کو دھو دے گا" ؎۳

؎۱ فصوص الحکم ص ۹۶ ۔ الفص الیعقوبی ۔ ؎۲ الفصل فی الملل والاہوار والنحل ج ۴ ص ۲۲۶ پہلا ایڈیشن مطبعۃ الموسوعات مصر۔

؎۳ تلبیس ابلیس از ابن الجوزی مطبوعہ مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۴۰ھ ص ۳۰۷ وص ۱۵۴۔

ابن القیمؒ کا موقف

دین اسلام کے غیور فرزندوں میں امام ابن القیمؒ بھی تھے جو نماز چھوڑنے والے صوفیوں کی مذمت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"جب کسی صوفی سے یہ کہا جاتا ہے۔ نماز کے لئے چلئے تو وہ کہتا ہے: (شعر)

نماز و اوراد کی طرف وہ توجہ کرے جو غافل ہو۔ اس قلب کو اس کی کیا ضرورت ہے جو ہر وقت ورد کرتا رہتا ہو۔ مگر وہ شخص جو جمعیت خاطر کے باوجود فرائض کے ادا کرنے سے انکار کرے، تو وہ کافر اور بے دین ہے۔ اور جو شخص احکام شرعیہ کو چھوڑ دے مثلاً سنت کو ادا نہ کرے، یا شرعی علم کی تحصیل نہ کرے یا جہاد اور اسلامی تبلیغ میں حصہ نہ لے اور امر و نہی کو ترک کردے، تو وہ ناقص درجے کا ہے۔" [1]

اس سے پتہ چلتا ہے کہ امام ابن القیمؒ فرائض کے انکار کو کفر اور بے دینی سمجھتے تھے آپ کی رائے میں کوئی شخص خواہ کتنا ہی مقرب خدا ہو جائے، اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ سنت، تحصیل علم یا جہاد کے فرائض کو ترک کردے یا شرعی احکام اور امر و نہی سے باز رہے۔ صرف یہی کافی نہیں ہے۔ بلکہ ایسے شخص کو چاہئیے کہ وہ زیادہ سے زیادہ عبادت کرے اور جس قدر قرب خداوندی کے اعلیٰ درجوں پر پہنچا جائے، اسی قدر وہ اللہ کے احکام کی زیادہ پابندی کرے کیونکہ بندۂ خدا جس قدر زیادہ اللہ کے قریب پہنچتا ہے اسی قدر اللہ کے جہاد کے لئے زیادہ مستعد ہوتا ہے جیساکہ خود اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"اللہ کے بارے میں ایسا جہاد کرو جو اس کے جہاد کا حق ادا کرسکے۔"

جب ہم رسول اللہؐ اور آپ کے صحابۂ کرام کے حالات پر غور کرتے ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ جس قدر قرب خداوندی کے مقام پر سرفراز ہوتے گئے، اسی قدر ان کا جذبۂ جہاد و ریاضت بڑھتا گیا اس زمانے میں ایسا حال نہ تھا جیساکہ بعض ملحد صوفی یہ کہتے ہیں:

"قرب، حقیقی بندۂ خدا کو ظاہری حالات سے باطنی اعمال کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ اور جسم و اعضاء کو عمل کی محنت سے آزاد کر دیتا ہے۔"

اس سے بڑھ کر کفر و الحاد کیا ہوگا کہ انھوں نے عبودیت کے تمام اعمال کو معطل کر دیا ہے۔ اور وہ یہ خیال کرنے لگ گئے ہیں کہ وہ اپنے خیالات باطلہ کی بدولت شرعی احکام سے بے نیاز ہو گئے ہیں۔ حالانکہ یہ نفس و شیطان کا فریب ہے۔

اقوال صوفیا سے استدلال

اس موقع پر امام ابن القیمؒ نے سب سے اچھا طریقہ یہ اختیار کیا کہ آپ نے اعتدال پسند صوفیاء کے اقوال پیش کئے ہیں جنھوں نے ان لوگوں کی

---

[1] مدارج السالکین ج ۳ - ص ۷۱ - ۷۲ -

مذمت کی ہے جو شرعی پابندیوں سے آزاد رہنا چاہتے ہیں۔

اس سلسلے میں آپ نے یہ اقوال نقل کئے ہیں۔ شیخ ابویزید البسطامی فرماتے ہیں: "اگر تم دیکھو کہ ایک شخص بہت سی کرامات کا اظہار کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ ہوا میں بھی بلند ہو جاتا ہے۔ تو تم ان باتوں کے قریب مت آنا جب تک کہ تم یہ نہ مشاہدہ کرو کہ وہ امر و نہی اور شرعی حدود کی پابندی میں کیسا ہے"؟

عبداللہ الخیاط فرماتے ہیں: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پیشتر لوگ اپنے دل کی خواہش پر عمل کرتے تھے جب آپ تشریف لائے تو آپ نے ان کے قلوب کو دین و شریعت کی پابندی کی طرف مائل کیا۔" ۱ے

شیخ قشیری ابوعلی الدقاق کا یہ قول نقل کرتے ہیں: "شیخ جنید بغدادی کے ہاتھ میں لوگوں نے تسبیح دیکھی تو وہ کہنے لگے۔ "آپ اس قدر اعلیٰ مقام پر فائز ہونے کے باوجود کیوں اپنے ہاتھ میں تسبیح لئے ہوئے ہیں؛ آپ نے فرمایا: "یہ وہ طریقہ ہے جس کے ذریعے میں اللہ تعالیٰ تک پہونچا ہوں اس لئے اسے ہرگز نہیں چھوڑوں گا۔"

نماز سحر گاہی

شیخ محمد بن ابراہیم فرماتے ہیں: "میں نے شیخ جنید بغدادی کو خواب میں دیکھا تو میں نے پوچھا "اللہ نے آپ کے ساتھ کیا کیا؟ آپ فرمانے لگے: "وہ اشارات ضائع ہو گئے اور وہ عبادات غائب ہو گئیں اور تمام علوم و فنون فنا ہو گئے۔ اور ان کے نشانات مٹ گئے۔ ہمیں کسی چیز نے کوئی فائدہ نہیں پہنچایا بجز ان رکعتوں کے، جو سحر کے وقت ہم پڑھا کرتے تھے۔"

ایک دفعہ حضرت جنید بغدادی کے سامنے اہلِ معرفت کا ذکر چلا کہ یہ لوگ معرفت حاصل کرنے کے بعد اوراد و عبادات کو حقیر سمجھنے لگتے ہیں۔ اس وقت حضرت جنید بغدادی نے فرمایا: "عارفوں کے لئے عبادت بادشاہوں کے تاج سے بہتر ہے۔"

سنت نبوی کا اتباع

یہ بھی حضرت جنید بغدادی کا قول ہے: "مخلوق کے لئے تمام راستے بند ہیں صرف یہی راستہ (کھلا ہوا) ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نقش قدم پر چلا جائے اور آپ کی سنت کا اتباع کیا جائے اور آپ کے طریقے کی پابندی کی جائے ایسے شخص پر نیکی کے تمام راستے کھل جائیں گے۔" ۲ے

امام ابن القیم شرعی احکام کی پابندی کو اس قدر اہم سمجھتے تھے۔ کہ آپ نے شیخ ہروی (جن کی کتاب کی شرح آپ نے مدارج السالکین کے نام سے کی تھی) کی اس بات کو پسند نہیں کیا کہ وہ شرعی ذمہ داریوں کو خسّت (کمتری) کے لفظ سے تعبیر کریں۔ چنانچہ آپ اس لفظ کے بارے میں یہ فرماتے ہیں:

"کاش کہ شیخ موصوف اس مضمون کو دوسرے لفظ میں ادا کرتے کیونکہ یہ لفظ، خار چشم اور حلق کے پھندے سے

۱ے و ۲ے مدارج السالکین ج ۲ ص ۴۷ - ۴۶ و ص ۹۶۔

زیادہ تکلیف دہ ہے۔ شرعی ذمہ داریوں کو خسّت کے لفظ کے ساتھ نہیں تعبیر کرنا چاہیئے کیونکہ وہ خسیس و کمتر نہیں ہیں۔ بلکہ وہ تو آنکھوں کی ٹھنڈک۔ دل کا سرور اور زندگی کی روح ہیں۔ ان کا حکم خداوند حکیم و حمید نے دیا ہے۔ اور اس نے اپنے بندوں کو یہ بہترین تحفہ دیا ہے۔ اور ان پر جو ثواب ملے گا وہ اس کا بہترین عطیہ ہوگا۔“ ۱؎

طریقۂ نبویؐ

مذکورہ بالا اقوال کے ذریعے امام ابن القیمؒ نے یہ ثابت کیا ہے کہ بندۂ خدا کو جس قدر اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل ہوگا۔ اسی قدر وہ اللہ کا شکریہ ادا کرنے کے لئے اس کی زیادہ عبادت کرے گا۔ اس کو ثابت کرنے کے لئے آپ نے رسول اللہؐ اور صحابہ کرامؓ کے واقعات اور اعتزال پسند صوفیا کے اقوال نقل کئے ہیں خود رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس قدر عبادت کرتے تھے کہ آپ کے پاؤں سوج جاتے تھے۔ ایک مرتبہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے آپ سے عرض کیا: ”آپ آسانی اختیار کیجئے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے پچھلے اور آئندہ گناہ سب معاف کر دئے ہیں۔“ اس پر آپ نے فرمایا: ”کیا میں اللہ کا شکر گزار بندہ نہ بنوں۔“

حضرت جنید بغدادی بھی اپنی زندگی کے آخری لمحات تک اللہ کی عبادت کرتے رہے، چنانچہ روایت ہے کہ مرض موت میں آپ کا چہرۂ مبارک سوج گیا تھا، اور آپ اپنے سامنے ایک تکیہ رکھکر نماز پڑھتے تھے اس زمانے میں ایک نوجوان آپ کے پاس آیا، اور یہ حالت دیکھکر کہنے لگا: ”اس وقت بھی آپ نماز نہیں چھوڑ رہے ہیں۔“

جب آپ نے سلام پھیرا تو آپ نے اسے بلاکر فرمایا:۔

”یہی وہ چیز ہے جس کے ذریعے میں اللہ تک پہنچا ہوں لہٰذا میں اسے نہیں چھوڑوں گا۔“ اس کے تھوڑی دیر کے بعد آپ اس دار فانی سے کوچ فرما گئے۔

شریعت اور حقیقت کا امتیاز

شریعت و حقیقت کا امتیاز بھی وہ بنیادی مسئلہ ہے جس کے بارے میں امام ابن القیمؒ نے صوفیا سے اختلاف کیا ہے یہ امتیاز اس کشمکش کا نتیجہ ہے جو علماء اور صوفیا میں پیدا ہو گئی تھی اور آخر کار صوفیائے کرام، اپنے آپ کو ارباب حقائق اور فقہاء کو ارباب ظواہر کہنے لگے تھے۔

ڈاکٹر ذکی مبارک کی رائے

ڈاکٹر ذکی مبارک کی رائے میں یہ امتیاز و تفریق اس وجہ سے پیدا ہوا: ”فقہ ظاہری احکام کا علم ہے جیسے عبادات۔ معاملات اور جرم و سزا کے احکام ہیں۔ مگر تصوف میں قلب کے باطنی امور اور ذوق و وجدان کی باتیں بیان کی جاتی ہیں۔“ ۲؎

۱؎ مدارج السالکین [redacted] ۳ ص ۴۷-۴۶ و ص ۹۶۔ ۲؎ التصوف الاسلامی فی الادب والاخلاق از ڈاکٹر زکی مبارک ج ۲ ص ۱۹۱۔

بہر حال اس کشمکش کا اظہار فریقین کی زبانوں سے ہوتا رہا ہے۔ مثلاً ایک مرتبہ شیخ ابو یزید البسطامی کی مجلس میں کسی عالم کا تذکرہ ہوا اور یہ بتایا گیا کہ انھوں نے فلاں شخص سے مل کر ان سے علم سیکھا اور ان کی بہت سی باتیں تحریر کیں اس پر شیخ ابو یزید بسطامی نے فرمایا:

"یہ مسکین لوگ ہیں جنھوں نے ایک مردہ شخص سے مردہ علم حاصل کیا، مگر ہم نے اس زندۂ جاوید ہستی سے علم حاصل کیا ہے جو فنا نہیں ہو گی۔" ۱

معتدل صوفیائے کرام

تمام صوفیائے کرام نے شریعت اور حقیقت کی تقسیم نہیں کی ہے ان میں کئی حضرات انصاف پسند بھی تھے، جنھوں نے اس تفریق و امتیاز کے خلاف جنگ کی ہے جیسے امام غزالی اور شیخ قشیری ہیں۔ ایسے معتدل حضرات میں شیخ ابو سعید الخراز بھی شامل تھے، جو یہ فرمایا کرتے تھے:

"ہر باطن جو ظاہر کے خلاف ہو۔ باطل ہے۔"

شیخ ابو بکر الدقاق فرماتے ہیں: "میں بنو اسرائیل کے جنگل میں سے گزر رہا تھا کہ اچانک میرے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ علم حقیقت، شریعت کے مخالف ہے۔ اسی وقت ایک ہاتف غیبی نے ایک درخت کے نیچے سے آواز دی: "وہ حقیقت جس کے پیچھے شریعت نہ ہو، کفر ہے۔"

امام غزالی فرماتے ہیں: "جو شخص اس بات کا قائل ہو کہ حقیقت شریعت کے مخالف ہے یا باطن ظاہر کے متضاد ہوتا ہے تو وہ شخص ایمان کی بہ نسبت کفر سے زیادہ قریب ہے۔" ۲

آپ نے مزید فرمایا: "ہمارا مقصد یہ ہے کہ باطن ظاہر کے موافق ہوتا ہے۔ اُس کے مخالف نہیں ہوتا ہے۔" ۳

شیخ قشیری حقیقت و شریعت میں ہم آہنگی پیدا کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"شریعت عبودیت کو اختیار کرنے کا لازمی حکم ہے۔ اور حقیقت ربوبیت کا مشاہدہ ہے۔ وہ شریعت جو حقیقت کی تائید حاصل نہ کرے، مقبول نہیں ہوتی ہے۔ اور وہ حقیقت جو شریعت کی پابند نہ ہو، مقبولیت پر مبنی نہیں ہے۔ شریعت یہ ہے کہ اللہ کی عبادت کی جائے اور حقیقت یہ ہے کہ اللہ کا مشاہدہ کیا جائے۔ شریعت احکام کی تکمیل کرنے کا دوسرا نام ہے اور حقیقت یہ ہے کہ قضا و قدر کی پوشیدہ اور علانیہ باتوں کا مشاہدہ کیا جائے۔ شریعت اس لحاظ سے حقیقت ہے کہ وہ خدا کے حکم سے ضروری سمجھی گئی ہے اور حقیقت بھی اس حیثیت سے شریعت ہے کہ خدا کے حکم سے اس کی معرفت حاصل کرنا ضروری ہے۔" ۴

ابن الجوزی کا موقف

صوفیا کے اس خیال کی تردید کرتے ہوئے ابن الجوزی فرماتے ہیں:۔

---

۱ تلبیس ابلیس از ابن الجوزی ص ۳۴۴ و ص ۳۴۶ و ۳۴۷ ۲ و ۳ الاحیاء ج ۱ ص ۹۴، و ص ۸۷ ۴ الرسالۃ القشیریہ ص ۴۶

"انھوں نے علم الشریعۃ کا نام علم الظواہر رکھا ہے اور قلب و نفس کے تصوّرات کو علم یا فن قرار دیا ہے۔ اپنے اس دعوے کے ثبوت میں وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی ایک حدیث پیش کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:۔" علم باطن کا شمار اسرار الٰہی میں ہے، یہ بھی اللہ کے احکام کا مجموعہ ہے، اللہ تعالیٰ اگر چاہے تو وہ اولیاء اللہ کے قلوب کو مستفیض کرتا ہے۔"

مگر یہ حدیث بے بنیاد ہے اس کی روایت والے مجہول اور گمنام اشخاص ہیں۔ ؎۱

یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ الہامی علم، جو روحانی طور پر حاصل ہوتا ہے، علوم منقولہ سے بے نیاز نہیں ہے اسی طرح عقلی علوم کو حاصل کرنے کے بعد بھی شرعی علوم کے سیکھنے کی ضرورت باقی رہتی ہے کیونکہ عقلی علوم غذا کی مانند ہیں اور شرعی علوم دوا کی طرح ہیں، اور ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے قائم مقام نہیں ہے۔ ابو یزید البسطامی کا یہ قول ہے: "انھوں نے اپنا مردہ علم مردہ سے حاصل کیا۔" اس کے بارے میں زیادہ مناسب طریقہ سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ قائل نے اس کے مفہوم پر اچھی طرح غور نہیں کیا۔ ورنہ یہ شریعت پر طعن ہے۔" ؎۲

اگر صوفیاء نے شریعت اور حقیقت میں تفریق کی ہے مگر یہ تفریق و امتیاز جہالت پر مبنی ہے۔ کیونکہ شریعت سراپا حقیقت ہے، اگر ان کا یہ مقصد ہے کہ رخصت اور عزیمت میں امتیاز کیا جائے، تو ان دونوں کا تعلّق بھی شریعت سے ہے، قدیم صوفیاء کرام نے بھی اس بات کو ناپسند کیا ہے کہ شریعت کے ظاہری احکام سے اعراض کیا جائے۔ ؎۳

یہ لوگ کہتے ہیں،" یہ حقیقت ہے اور یہ شریعت ہے۔" یہ تفریق بُری ہے کیونکہ حق تعالیٰ نے شریعت کو مخلوق خدا کے مفاد کا محافظ بنایا ہے، لہٰذا حقیقت کا مفہوم سوائے اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ اسے شیطانی وسوسوں کا نتیجہ سمجھا جائے۔ کیونکہ شریعت کو چھوڑ کر جو کوئی حقیقت کی تلاش کرے، تو وہ فریب میں مبتلا ہوگا۔ یہ لوگ جب کسی کو حدیث کی روایت کرتے ہوئے سُنتے ہیں، تو یہ کہتے ہیں کہ " ان بے چاروں نے اپنا مردہ علم مردہ شخص سے حاصل کیا ہے اور ہم اپنا علم اس خدائے حیّ و قیوم سے حاصل کرتے ہیں جسے کبھی موت نہیں آئے گی "

یہ لوگ فقہائے کرام سے بغض رکھتے ہیں۔ جو ان کی بے دینی کی نشانی ہے۔ کیونکہ یہی لوگ جو اپنے فتووں کے ذریعے عوام کو ان کی گمراہیوں اور بُرائیوں سے محفوظ رکھتے ہیں۔" ؎۴

ان تحریروں سے یہ ثابت ہے کہ حقیقت و شریعت کی تفریق صحیح نہیں ہے بلکہ دونوں چیزیں ایک ہیں اگر حقیقت شریعت کے خلاف ہو تو سمجھو کہ وہ شیطانی وسوسے ہیں، جو کمزور انسانوں کے دلوں میں پیدا

؎۱، ؎۲، ؎۳، ؎۴ الرسالۃ القشیریہ ص ۴۷۔

ہوتے رہتے ہیں۔

ابن تیمیہ کا موقف

ابن تیمیہ بھی شریعت و حقیقت کی تفریق کے سخت مخالف ہیں اور اس موضوع پر انھوں نے شیخ ابن عربی کے خیالات کی سختی کے ساتھ تردید کی ہے۔ شیخ ابن عربی نے ایک حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے شریعت کو چاندی کی اینٹ قرار دیا ہے۔ جسے اہل الظاہر کا علم کہا جاتا ہے اور علم حقیقت کو انھوں نے سونے کی اینٹ سے مشابہ کہا ہے۔ جو صوفیاء کے لئے مخصوص ہے۔ ابن تیمیہ نے شیخ موصوف کے اس دعوے کی تردید بھی کی ہے کہ انھوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح براہ راست اللہ تعالیٰ سے شریعت کا علم حاصل کیا ہے۔ نیز امام موصوف نے شیخ کے اس قول کو مسترد کیا ہے کہ انھوں نے علم حقیقت کو اسی مقام اور اسی ذات سے حاصل کیا ہے۔ جہاں سے فرشتۂ وحی پیغام لے کر رسولوں کے پاس جاتا تھا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ رسول اکرمؐ فرشتہ کے واسطے سے علم حاصل کرتے تھے اور شیخ ابن عربی بلاواسطہ ذات باری تعالیٰ کے فیض سے مستفید ہوتے تھے۔ اس طرح (نعوذ باللہ) وہ رسول سے افضل ہوئے۔“ [1]

حضرت خضرؑ کے واقعات کی توجیہ

امام ابن تیمیہ نے ان لوگوں کی تردید بھی کی ہے جو یہ کہتے ہیں: ”اتباع رسول کے علاوہ دوسرے طریقے سے بھی اللہ تک پہونچنا ممکن ہے خواہ وہ راستہ رسول کی شریعت کے خلاف کیوں نہ ہو۔ اس کے لئے وہ حضرت موسیٰ اور حضرت خضر علیہما السّلام کے قصّے سے استدلال کرتے ہیں آپ نے ان کے اس دعوے کی تردید اس طرح کی ہے:۔

۱۔ حضرت موسیٰ علیہ السّلام حضرت خضر علیہ السّلام کے لئے پیغمبر نہیں تھے اگر وہ ان کے بھی پیغمبر ہوتے تو اس صورت میں ان کی اتباع حضرت خضر علیہ السّلام پر فرض ہوتی۔

۲۔ حضرت موسیٰ اور حضرت خضر علیہما السّلام کے قصّہ میں کوئی ایسی بات شریعت کے خلاف نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ شرعی احکام معاف ہوسکتے ہیں۔ کیونکہ حضرت خضر علیہ السّلام نے جو کام کئے تھے۔ اگر کبھی دوسرے شخص سے، جسے ایسے افعال کے اسباب و علل معلوم ہوں صادر ہوں، تو شریعت اس کے لئے بھی یہ اجازت دے سکتی ہے کہ وہ بھی ان حالات میں وہی طریقہ اختیار کرے، جو حضرت خضر علیہ السّلام نے اختیار کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جب حضرت خضر علیہ السّلام نے حقیقی اسباب بیان کئے تو حضرت موسیٰ علیہ السّلام نے اس کی تائید کی، ان کے افعال کے شرعی جواز کی تفصیل یہ ہے

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۴ ص ۶۹۔

(الف) حضرت خضر علیہ السلام نے غریب ملاح کی کشتی میں شگاف اس شرعی قاعدہ کے ماتحت کیا تھا کہ اگر کسی کے پورے جائز مال کی حفاظت کے لئے اس کا کچھ حصہ ضائع کرنا پڑے تو یہ جائز ہے کیونکہ سارا مال ضائع ہونے سے بہتر ہے کہ اس کا کچھ حصہ خراب کر دیا جائے، ایسا ایک واقعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں بھی رونما ہوا تھا کہ ایک دفعہ کسی چرواہے کی بکری مرنے لگی تھی تو اس نے اسے ذبح کر ڈالا تھا۔

(ب) حضرت خضر علیہ السلام نے لڑکے کو محض اس وجہ سے قتل کیا تھا کہ اگر کوئی لڑکا کسی کو قتل کرنے کے لئے حملہ آور ہو تو دوسرا شخص (اپنے بچاؤ کے لئے) اسے قتل کر سکتا ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "اگر تمہیں کچھ لڑکوں کے بارے میں ویسا ہی علم ہو، جیسا کہ حضرت خضر علیہ السلام کو علم تھا تو تم انھیں قتل کر دو اور اگر ایسا علم نہ ہو تو انھیں قتل مت کرو۔"

(ج) دیوار یتیم کو کھڑا کرنا اور اسے چن دینا ایک نیکی کا کام تھا اس لئے محتاجی کے باوجود حضرت خضر علیہ السلام نے یہ کام بلا اجرت انجام دیا کیونکہ یہ نیک لوگوں کی اولاد کا مال تھا۔[1]

آپ نے دوسرے مقام پر صوفیا کے اس دعوے کی تردید کی ہے کہ علم باطن صوفیا کے لئے مخصوص ہے اور علم ظاہر فقہاء کے لئے مخصوص ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

"ظاہر و باطن، شریعت و حقیقت میں سے ہر ایک کا تعلق کتاب اللہ اور سنت نبوی سے ہے ان کا مشائخ و فقراء، بادشاہ۔ اُمراء۔ علماء اور قاضیوں کے ساتھ کوئی مخصوص تعلق نہیں ہے بلکہ تمام مخلوقات کے لئے اللہ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب ہے۔"[2]

ابن القیمؒ کا موقف

امام ابن القیمؒ اس مسئلہ میں اپنے اُستاد ابن تیمیہ کی رائے سے بنیادی طور پر متفق ہیں، مگر انھوں نے مختلف انداز میں اس مسئلہ پر بحث کی ہے۔ تاہم آپ بھی حقیقت و شریعت کی تفریق کو پسند نہیں کرتے ہیں۔ اس مسئلہ پر جو بحث آپ نے کی ہے، اس کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

۱۔ حقیقت و شریعت کی تفریق بظاہر خوشنما معلوم ہو، مگر حقیقت میں سم قاتل ہے۔ اور اس کے نقصانات بہت زیادہ ہیں، یہ بات معمولی خیال کی جاتی ہے مگر اللہ تعالیٰ کو یہ سخت ناگوار ہے کیونکہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا۔ کہ لوگ حقیقت کی آڑ لے کر حرام کو حلال کر دیں گے، اور مختلف جرائم کا ارتکاب کریں گے۔

۲۔ یہ عجیب بات ہے کہ اگر ایک عالم کوئی شرعی حکم دیتا ہے، یا کسی کام سے منع کرتا ہے تو اسے سرکہ اور روٹی کے برابر سمجھا جائے اور اگر کوئی عارف کسی شرعی ثبوت کے بغیر کوئی بات کہے تو اسے مشک و عنبر کے ساتھ

---

[1] و [2] مجموعۃ الرسائل والمسائل از ابن تیمیہ ۴/ ۶۷ - ۶۸۔

تشبیہ دی جاتی ہے۔ حالانکہ معاملہ برعکس ہونا چاہیئے۔

۳۔ اگر کچھ اشخاص کسی چیز کو "حقیقت" کی نگاہ سے دیکھیں تو وہ کیسے معذور سمجھے جائیں گے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عہد مبارک میں ان لوگوں کو جنھوں نے دین حنیف کی تعلیمات کی خلاف ورزی کی تھی۔ ملامت کی تھی اگر اس قسم کے لوگ معذور سمجھے جانے کے قابل ہوتے تو اللہ تعالیٰ اس وقت کے لوگوں کو معذور جانتا اور انھیں معاف کرتا کیونکہ ہم لوگوں کی بہ نسبت اس زمانے کے لوگ معذور ہونے کے زیادہ مستحق تھے۔" ۱؎

امام ابن القیمؒ کی رائے میں شریعت اور حقیقت میں تضاد اور تفریق نہیں ہے۔ ہر ایک کا دائرہ الگ الگ ہے۔ شریعت اللہ کی عبادت کا نام ہے، اور حقیقت صفاتِ حق تعالیٰ کا مشاہدہ کرنا ہے آپ فرماتے ہیں :

"شریعت یہ ہے کہ اللہ کی عبادت کی جائے اور حقیقت یہ ہے کہ اس کا مشاہدہ کیا جائے۔" ۲؎

آپ نے شریعت و حقیقت میں مطابقت اس طرح پیدا کی ہے کہ آپ فرماتے ہیں :

"ایسی صورت میں ہر ایک کے لئے یہ مناسب ہے کہ وہ امر و نہی کی پابندی کرے جن باتوں کا حکم دیا گیا ہے۔ اس پر عمل کرے اور جن باتوں سے روکا گیا ہے اسے چھوڑ دے، وہ قضا و قدر پہ ایمان لائے اور حقیقت کا مشاہدہ کرے، ایسی صورت میں اس کی نظر پہلے حقیقت کی طرف ہوگی پھر شریعت کی طرف ہوگی اس طرح یہ دونوں چیزیں ان دو آیتوں کی رو سے ثابت ہیں پہلی آیت یہ ہے:" یہ (شریعت) اس کے لئے ہے جو استقامت اختیار کرنا چاہے۔"

دوسری آیت یہ ہے:۔ "تم وہی چاہتے ہو، جو پروردگار عالم چاہتا ہے۔"

اس طرح چار باتیں ثابت ہوئیں:۔ (۱) نیکی کی کوشش کرنا (۲) علم کو حاکم بنانا (۳) حقیقت کی طرف نظر کرنا۔ (۴) اللہ کے سوا دوسرے کی طرف متوجہ نہ ہونا۔ ۳؎

علم لدنی یوں امام ابن القیمؒ نے شریعت اور حقیقت میں ہم آہنگی پیدا کی ہے۔ اسی طرح آپ نے علم لدنی کے لئے جو بطریقہ الہام حاصل ہوتا ہے، یہ شرط مقرر کی ہے کہ وہ شریعت کے مخالف نہ ہو آپ نے اس علم لدنی کو عبودیت اور متابعت کا ثمرہ قرار دیا ہے، آپ کے خیال میں یہ علم فیض نبوت سے حاصل ہوتا ہے اور سنت نبوی کا علم حاصل کرنے کے بعد اس مخصوص شخص کو اللہ تعالیٰ خاص فہم و بصیرت عطا کرتا ہے۔

ایک مرتبہ حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دریافت کیا گیا:

۱؎ مدارج السالکین ج ۳ ص ۱۰۴ ۲؎ مدارج السالکین ج ۲ ص ۲۰۸

۳؎ مدارج السالکین ج ۲ ص ۵۲ - ۵۳ -

"کیا آپ لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے اور لوگوں سے زیادہ علم عطا فرمایا ہے"

آپ نے فرمایا: "اس ذات کی قسم جس نے جانوں کو پیدا کیا اور غلّہ کو اگایا - بجز فہم و بصیرت کے جو اللہ اپنے بندے کو عطا فرماتا ہے (اور کچھ نہیں عطا فرمایا)"

ابن القیمؒ فرماتے ہیں: "یہی وہ علم لدنی ہے جو حقیقی ہے مگر جو کتاب و سنّت سے اعراض کرتا ہے۔ اور ان کی پابندی نہیں کرتا ہے- تو وہ علم، نفس و شیطان کی طرف سے حاصل ہوتا ہے۔

آپ نے ان لوگوں کی تردید بھی کی ہے جو حضرت موسیٰؑ اور حضرت خضر علیہما السّلام کے واقعہ سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ علم لدنی شریعت کا مخالف ہو سکتا ہے - آپ نے یہ ثابت کیا کہ حضرت موسیٰ علیہ السّلام حضرت خضر علیہ السّلام کی طرف نہیں بھیجے گئے تھے - اگر حضرت موسیٰؑ علیہ السّلام حضرت خضر علیہ السّلام کے پیغمبر بھی ہوتے تو حضرت خضرؑ علیہ السّلام کے لئے ان کی اتباع کرنی ضروری ہوتی، اور وہ ہجرت کرکے ان کے پاس جاتے یہی وجہ تھی کہ حضرت خضرؑ علیہ السّلام نے حضرت موسیٰ علیہ السّلام سے یہ دریافت کیا- کیا آپ بنو اسرائیل کے موسیٰ ہیں" تو حضرت موسیٰ علیہ السّلام نے اس کا جواب اثبات میں دیا حضرت موسیٰ علیہ السّلام کی شریعت ایک مخصوص قوم کے لئے تھی - مگر محمدؐ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت تمام لوگوں کے لئے ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "ہم نے تمہیں سب لوگوں کے لئے بشیر و نذیر بنا کر بھیجا"

لہٰذا ایسی صورت میں جو یہ دعویٰ کرے کہ اس کا محمدؐ صلی اللہ علیہ وسلّم کے ساتھ وہی تعلّق ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السّلام کا حضرت خضر علیہ السّلام سے تعلّق تھا، تو وہ کافر ہے- اس لئے شیخ ابن عربیؒ اور ان جیسے صوفیوں کے لئے یہ مناسب نہیں ہے، کہ وہ اپنے آپ کو اہل حقیقت خیال کریں اور اس شریعت کو چھوڑ دیں جو محمدؐ صلی اللہ علیہ وسلّم لائے تھے - ؎۱

خلاصۂ بحث

مذکورہ بالا بیانات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حضرات ابن الجوزیؒ - ابن تیمیہ اور ابن القیمؒ اس بارے میں متفق ہیں کہ شریعت و حقیقت ایک ہے ان فقہائے کرام سے پیشتر شیخ قشیریؒ اور دیگر صوفیا بھی اس بات کے قائل تھے بلکہ شیخ قشیری نے یہ صاف طور پر تحریر کیا تھا:

"شریعت، عبودیت اختیار کرنے کا نام ہے اور حقیقت ربوبیت کا مشاہدہ ہے - وہ شریعت جس کی تائید حقیقت نہ کرے، مقبول نہیں ہے - اسی طرح وہ حقیقت جو شریعت کی پابند نہ ہو، معقولیت پر مبنی نہیں ہے"

واقعہ یہ ہے کہ شریعت اور حقیقت دونوں ایک ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم سے جب احسان

؎۱ مدارج السالکین - ج ۲ - ص ۲۶۱ -

کے بارے میں دریافت کیا گیا تھا تو آپ نے فرمایا تھا :

"احسان یہ ہے کہ تم اللہ کی عبادت اس طرح سے کرو کہ گویا تم اسے مشاہدہ کر رہے ہو اگر تم اسے مشاہدہ نہ کرسکو تو یہ سمجھو کہ وہ تمہیں دیکھ رہا ہے۔"

یوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی شریعت و حقیقت کو جمع کر دیا تھا اس کا مطلب یہ ہوا کہ شریعت اللہ کی عبادت ہے اور حقیقت اللہ کی صفات اور اس کی عظمت کا مشاہدہ ہے۔ معتدل صوفیاء کرام بھی اس کے قائل تھے، چنانچہ حضرت جنید بغدادی فرماتے ہیں :۔

"ہمارا علم کتاب و سنّت پر مبنی ہے لہٰذا جس نے قرآن کریم کا مطالعہ نہ کیا ہو اور احادیث کو نہ لکھا ہو وہ تصوّف کا رہنما نہیں بن سکتا ہے۔" [۱]

شیخ ابوالحسن نوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :۔

"اگر تم کسی کو دیکھو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایسے حال کا دعویٰ کر رہا ہو جو اسے علم شرعی کی حد سے خارج کر دے تو تم اس سے تربیت حاصل نہ کرو۔" [۲]

روحانی ذوق اور علم کا مقابلہ

امام ابن القیمؒ نے صوفیاء پر یہ الزام بھی لگایا ہے کہ وہ اپنے ذوق اور وجدان کو علم شرعی پر ترجیح دیتے ہیں۔ اور شرعی علم سے اعراض کرتے ہیں۔ چونکہ یہ بات عقل سے بعید معلوم ہوتی ہے اس لئے اس موضوع پر صوفیاء کے اقوال نقل کئے جائیں گے۔ تاکہ یہ نہ کہا جائے کہ ابن القیمؒ نے ان پر یہ خواہ مخواہ کا الزام لگایا ہے۔ اور ذوق و وجدان کو علم پر ترجیح دینے کے نقصانات بھی بتائے جائیں گے اور یہ بھی واضح کیا جائے گا کہ علم کا، حال اور عبادت سے کیا تعلق ہے۔ اور علم کی سالک کو کہاں تک ضرورت ہے؟

اقوال صوفیاء صوفیاء حضرات نے اپنے آپ کو ذوق و وجدان کا تابع بنا رکھا ہے۔ انھوں نے اسے شریعت کا درجہ دے رکھا ہے۔ چنانچہ وہ اپنے ذوق و وجدان کے احکام پر چلتے ہیں اور صرف اسی کی مخالفت پر باز آتے ہیں۔ وہ اس معاملے میں اس قدر حد سے متجاوز ہو گئے ہیں کہ وہ اسے اس وقت علم و شریعت پر بھی مقدم کر دیتے ہیں۔ جبکہ ان دونوں میں اختلاف رونما ہو جائے چنانچہ ارباب ذوق و کشف کا یہ مقولہ ہے۔

---

[۱] مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ■ ص ۹۹ [۲] مدارج السالکین ج ۲ ص ۲۵۷۔

"جب ذوق ووجد۔ کشف اور شریعت کے ظاہری احکام میں مخالفت نظر آئے تو ہم ذوق ووجد، اور کشف کو مقدم سمجھتے ہیں۔" ۱؎

کسی صوفی سے کہا گیا۔ "آپ کیوں سفر نہیں کرتے ہیں، تاکہ شیخ عبدالرزاق کے پاس جاکر ان سے حدیث سُنیں" وہ بولے: "جو خلّاق عالم کی باتیں سنتا ہو وہ عبدالرزاق سے سُن کر کیا کرے گا؟" دوسرے صوفی کا یہ مقولہ ہے: "علم، قلب اور اللہ تعالیٰ کے درمیان حجاب ہے" تیسرے بزرگ کا مقولہ ہے: "جب تم کسی صوفی کو، حدیث بیان کرتے ہوئے دیکھو، تو تم اس سے ہاتھ دھولو۔" ۲؎

امام ابن الجوزی شیخ ابوسعید الکندی سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فرماتے ہیں: "جب میں صوفیا کی خانقاہ میں ٹھہرا ہوا تھا تو میں خفیہ طور پر حدیث کی تعلیم حاصل کرتا تھا تاکہ ان لوگوں کو اس کا علم نہ ہو سکے، ایک دن میری آستین میں سے دوات گر پڑی تو ایک صوفی مجھ سے کہنے لگا: "تم اپنا پردہ ڈھانکو۔" ۳؎

ابن الجوزی کی تردید

ابن الجوزیؒ نے صوفیا کی مخالفتِ علم کو تحصیل علم میں سستی کرنے پر محمول کیا ہے۔ آپ فرماتے ہیں:۔

"چونکہ یہ لوگ علم حاصل کرنے میں سستی کرتے تھے اور یہ سمجھنے لگے تھے کہ علم وہی ہے جس سے عبادت کا ثمرہ ملے اور اس علم کو وہ علم باطن کہنے لگے تھے۔ اس لئے لوگوں کو علم ظاہر کی تحصیل سے منع کرنے لگے۔" ۴؎

ابن الجوزیؒ کے نزدیک علم کی مخالفت اللہ کی مخالفت ہے کیونکہ علم کی بدولت شرعی احکام معلوم ہوتے ہیں اور ان سے اللہ کا راستہ معلوم ہوتا ہے۔ اور یہ پتہ چلتا ہے کہ کون سی باتیں اللہ کو پسند ہیں اور کون سی باتیں ناپسند ہیں۔ لہٰذا علم سے روکنا اللہ اور اس کی شریعت سے صریح دشمنی ہے مگر مخالفین اس بات کو نہیں سمجھتے ہیں۔" ۵؎

ابن الجوزیؒ نے اہل علم۔ طلباء اور محدثین کی فضیلت کے بارے میں مشہور ائمہ کرام کے یہ اقوال بھی نقل کئے ہیں:۔

۱۔ امام احمد بن حنبلؒ جب طالبانِ علم کے ہاتھوں میں دواتیں دیکھتے تھے تو فرمایا کرتے تھے: "یہ اسلام کی نشانیاں ہیں" آپ خود بڑھاپے کے باوجود دوات اُٹھائے پھرتے تھے۔ چنانچہ ایک شخص آپ سے کہنے لگا۔ "آپ کب تک اسے اُٹھاتے رہیں گے" آپ نے فرمایا: "دوات قبر تک جائے گی" آپ نے ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث بیان کی: "میری اُمت کی ایک

۱؎ مدارج السالکین ج ۲ ص ۳۸ — ۲؎ مدارج السالکین ج ۲ ص ۲۵۸

۳؎ نقد العلم والعلماء از ابن جوزی ص ۳۵۱ — ۴؎ و ۵؎ نقد العلم والعلماء از ابن جوزی ص ۳۵۱، ۳۵۲

جماعت قیامت تک ہمیشہ غالب رہے گی۔ جو کوئی انھیں چھوڑ دے گا۔ وہ انھیں نقصان نہیں پہونچا سکے گا۔"
اس حدیث کو بیان کرنے کے بعد امام موصوف نے فرمایا۔ اگر اس جماعت سے مراد اصحاب حدیث نہیں ہیں تو پھر میں نہیں سمجھ سکتا کہ وہ کون لوگ ہیں؟"

۲۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "جب میں محدثین میں سے کسی کو دیکھتا ہوں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی صحابی کی زیارت کی ہے۔"

امام ابن تیمیہ نے بھی ایسے لوگوں کی سخت مذمت کی ہے اور انھیں شیطان قرار دیا ہے۔ ان کی مذمت ابن الجوزی کی اس روایت کے مشابہ ہے، جو انھوں نے سفیان بن عاصم سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: "مجھ سے وکیع نے پوچھا۔" تم نے ہشام کی حدیث کیوں چھوڑ دی ہے؟ میں نے کہا۔ میں صوفیا کی جماعت کے ساتھ رہتا تھا اور انھیں بہت پسند کرتا تھا۔ ایک دفعہ وہ کہنے لگے۔ اگر تم ہشام کی حدیثوں کو نہیں مٹاؤ گے تو ہم تمہارا بائیکاٹ کر دیں گے۔" لہٰذا میں نے ان کی بات تسلیم کرلی۔" وکیع کہنے لگے: "ان لوگوں میں ضرور حماقت ہے۔" ؎۱

ابن القیمؒ کی تردید

امام ابن القیمؒ نے بھی ان لوگوں کی تردید میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ آپ نے علم کی خوبیاں بیان کیں اور ذوق و وجدان کو ترجیح دینے کی خرابیاں ظاہر کیں آپ فرماتے ہیں:۔

"ایک جماعت نے ذوق و وجدان کو اپنے اوپر مسلط کر رکھا ہے اور صرف اسے حق و باطل۔ صحیح اور غلط کے بارے میں فیصلہ کرنے کا حقدار مانا ہے۔ اور اس کے مقابلے میں علم اور شرعی نصوص کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اس کا نتیجہ خرابی کے سوا کچھ نہیں ہے۔" ؎۲

"جو یہ خیال کرتا ہے کہ وہ اپنے ضمیر و قلب کی رہنمائی کی بدولت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام سے بے نیاز رہ سکتا ہے، تو وہ عظیم کفر کا ارتکاب کرتا ہے اس طرح یہ بھی خیالِ خام ہے کہ وقتاً فوقتاً جو تصورات کسی کے دل پر طاری ہوتے ہیں، وہ اس کے لئے کافی ہیں کیونکہ جب تک یہ قلبی تصورات اور خیالات، احکام رسول کے معیار پر پورے نہ اتریں۔ اس وقت تک وہ بیکار ہیں بلکہ یہ سمجھا جائے گا کہ وہ نفس اور شیطان کے وسوسوں کا نتیجہ ہیں۔ اس کو ثابت کرنے کے لئے ابن القیمؒ دو دلیلیں پیش کرتے ہیں:

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعود سے مفوضہ عورت کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے ایک مہینے کے بعد فرمایا: "میں اس بارے میں اپنی رائے کا اظہار کرتا ہوں اگر درست ہو، تو سمجھو کہ یہ اللہ کا حکم ہے

؎۱ نقد العلم والعلماء ص ۳۹۷ ؎۲ مدارج السالکین ج ۱ ص ۲۸۰

اور اگر غلط ہو، تو اس کی ذمہ داری مجھ پر ہے اور شیطان پر ہے۔ اللہ اور اس کے رسول اس سے بری الذمہ ہیں۔ میری رائے یہ ہے کہ اس عورت کو مہر مثل ملنا چاہیئے اس میں کمی بیشی نہیں ہونی چاہیئے۔ اس کے بعد جب ایک صحابی نے یہ گواہی دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسا فیصلہ کیا تھا۔ تو وہ بہت خوش ہوئے۔"

۲۔ ایک دفعہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے منشی نے یہ الفاظ لکھ دیئے:

"یہ وہ رائے ہے جو اللہ نے حضرت عمرؓ کو سوجھائی۔" اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا۔ یوں نہ لکھو اسے مٹادو بلکہ یوں لکھو: "یہ حضرت عمرؓ کی رائے ہے۔" پھر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "اے لوگو! تم دین کے مقابلے میں رائے کو مورد الزام ٹھہراؤ۔ کیونکہ میں نے بھی صلح حدیبیہ کے زمانے میں ایک رائے پیش کی تھی اور اگر میں چاہتا تو میں اپنی رائے پر اصرار کرتا (مگر میں نے ایسا نہیں کیا)۔ [1]

امام ابن القیم نے جا بجا، ذوق و وجدان کو ترجیح دینے کی خرابیاں بیان کی ہیں اس مقام پر ان کا خلاصہ بیان کیا جاتا ہے:۔

۱۔ آپ نے یہ واضح کیا ہے کہ اگر ذوق و وجدان کو احکام شرعیہ پر مسلط و حاکم بنا دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم ایسی شریعت قائم کر رہے ہیں، جو اللہ کے حکم کے مطابق نہیں ہے۔ اور اسی شریعت کو باطل کر رہے ہیں۔ جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی۔

۲۔ آپ فرماتے ہیں کہ اگر شیخ عبدالرزاق اور دیگر محدثین ان احادیث کی روایت نہ کرتے تو اسلام کے بارے میں اس قدر معلومات ہم تک نہ پہونچتیں۔ کیونکہ قرآن و حدیث کے بعد سوائے اس کے اور کیا رہ جاتا ہے کہ ہم متکلمین کے شک وشبہات، صوفیوں اور فلسفیوں کی قیاس آرائیوں کا مطالعہ کریں، مگر وہ طریقہ جس پر ہم قرآن و سنت کے دلائل لے کر گامزن نہ ہوں دوزخ اور شیطان مردود کا طریقہ ہے۔" [2]

آپ نے علم اور علماء کی فضیلت میں اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے:

"وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ○"	"اہل علم یہی رائے رکھتے ہیں کہ تمہارے پروردگار کی طرف سے جو تم پر نازل کیا گیا ہے، وہ حق و صداقت پر مبنی ہے اور وہ معزز قابل تعریف (اللہ) کے راستے کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔"

---

[1] اغاثۃ اللہفان از ابن القیم ص ۴۸ [2] مدارج السالکین ج ۲ ص ۲۵۷۔

معتدل صوفیا کے اقوال

فقہائے کرام کے اس موقف کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اعتدال پسند صوفیا نے غالی اور انتہا پسند صوفیا کے اس نظریئے کو ناپسند کیا ہے

شیخ ابوسعید الخراز فرماتے ہیں: "ہر باطن جس کی مخالفت ظاہر کرے۔ ناقابل تسلیم ہے۔" شیخ ابن عطاء فرماتے ہیں: "جو کوئی سنت نبوی کے آداب کی پابندی کرتا ہے، اللہ اس کے قلب کو نور معرفت سے لبریز کر دیتا ہے۔ اور کوئی مرتبہ اس مرتبہ سے افضل نہیں ہے کہ محبوب کے احکام کی مکمل اطاعت کی جائے اور تمام افعال و اخلاق میں اس کی اطاعت کو ملحوظ رکھا جائے" آپ نے مزید ارشاد فرمایا ہے:

"جو مسائل تمہیں درپیش ہوں، انھیں علم کے میدان میں تلاش کرو اگر تمہیں اس کا حل وہاں نہ ملے تو تم ان کی تلاش حکمت کے میدان میں کرو، اگر وہاں بھی اس کا حل نہ ملے تو توحید کے ساتھ اس کا موازنہ کرو، اگر تمہیں ان کا حل ان تینوں مقامات پر بھی نہ ملے تو انھیں شیطان کے منہ پر دے مارو۔" [1]

شیخ ابوعمرو بن نجید فرماتے ہیں: "وہ حال جو علم کے نتیجے میں پیدا نہ ہو، اس کا نقصان اس کے نفع سے زیادہ ہوتا ہے۔" [2]

شیخ ابوسلیمان الدارانی فرماتے ہیں: "میرے قلب پر صوفیائے کرام کے کسی نکتہ کا اثر کئی دنوں تک قائم رہتا ہے، مگر میں اسے اس وقت قبول کرتا ہوں، جب کتاب وسنت کے دو عادل گواہ اس کی شہادت دیں۔"

شیخ ابوحفص فرماتے ہیں: "جو اپنے اقوال و افعال کا موازنہ کتاب وسنت سے نہ کرے اور اپنے قلبی تصورات کو اس معیار سے نہ جانچے، تو تم اسے مردوں میں شمار نہ کرو۔" حضرت جنید فرماتے ہیں: "ہمارا مسلک کتاب وسنت کے اصولوں کا پابند ہے جسے کتاب اللہ حفظ نہ ہو، اور وہ حدیث کو نہ لکھتا ہو، اور اس نے فقہ کی تعلیم حاصل نہ کی ہو تو وہ پیشوا بننے کے قابل نہیں ہے۔" [3]

ذوق و وجدان کے نقصانات

ابن القیم نے ذوق و وجدان کو ترجیح دینے کے مندرجہ ذیل نقصانات بیان کئے ہیں:۔

۱۔ اس نظریہ پر عمل کرنے سے ایک درویش و سالک شرعی علم سے جاہل رہتا ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں اگر جہالت عبودیت میں شامل ہو جائے، تو وہ عبودیت کو بھی خراب کرتی ہے۔ کیونکہ صحیح عبادت اسی وقت ہو سکتی ہے، جبکہ وہ صحیح علم پر مبنی ہو، اگر کوئی جاہل عابد رات بھر عبادت کرتا رہے، تو اسے تکلیف و مشقت اور شب بیداری کے سوا اور کچھ حاصل نہ ہو گا، کیونکہ اسے یہ نہیں معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے عبادت کا کون سا طریقہ بتایا ہے۔ اسی وجہ سے آپ فرماتے ہیں:۔

---

[1] و [2] و [3] مدارج السالکین ج ۲ - ص ۲۰۲ - ۲۵۷ و ص ۲۵۸۔

"جہالت جب عبودیت میں شامل ہو جائے تو انسان صحیح طریقے سے عبادت نہیں کر سکے گا، وہ ایسے کام کرے گا جسے وہ خود تو یہ سمجھے گا کہ وہ درست ہیں، مگر درحقیقت ان سے اس کی تمام خدمت اور عبادت میں خرابی پیدا ہو جائے گی"۔ [1]

۲- روحانی ذوق پر حد سے زیادہ اعتماد کرنے سے صاحب ذوق کو زبردست نقصان پہونچنے کا اندیشہ ہے اور اس سے وہ الحاد و بیدینی میں بھی مبتلا ہو سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایک کا ذوق و وجدان مختلف ہوتا ہے۔ اور جب ہر ایک اپنے مزاق کے مطابق عمل پیرا ہوگا تو ان لوگوں میں اختلاف کا پیدا ہونا ناگزیر ہے اور مسائل میں بھی ضرور اختلاف رونما ہوگا، چنانچہ آپ فرماتے ہیں: "ایسی صورت میں ہر جماعت کا ان کے معتقدات اور رجحانات کے لحاظ سے مزاق مختلف رہے گا، مثلاً جو وحدت الوجود کے قائل ہیں، ان کا ذوق و وجدان دوسرے لوگوں سے مختلف ہے، جو عیسائی ہیں وہ اپنی عیسائیت کے اصول کے مطابق مختلف ذوق اور تصورات رکھتے ہیں، کیونکہ ایک شخص خواہ وہ صحیح راستے پر ہو، یا غلط راستے پر ہو، جب ریاضت اختیار کرے گا اور اللہ کی طرف متوجہ ہوگا تو اس حالت میں اس پر ایک خاص کیفیت اور جذبہ طاری ہوتا ہے، اور وہ اس کو صحیح سمجھتا ہے"۔

ابن القیم اپنے نقطۂ نگاہ کو حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی مثال سے اس طرح واضح کرتے ہیں:

"امتِ اسلامیہ کے سب سے بڑے صاحبِ ذوق و کشف اور صاحب حال و وجد حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ تھے۔ آپ نے کسی مذہبی اور دینی معاملے میں اپنے ذوق و وجدان کو ترجیح نہیں دی بلکہ آپ جب کوئی حدیث سنتے تھے تو یہ فرماتے تھے۔

"اگر ہم یہ نہ سنتے تو کوئی دوسرا فیصلہ کرتے"۔ (ایک مرتبہ جب ایک بڑھیا نے بھرے مجمع میں بھاری مہر باندھنے کی ممانعت کے سلسلے میں آپ کو ٹوکا اور قرآن کریم کی آیت پڑھی تو) (مترجم) آپ نے فرمایا: اے لوگو! یہ عورت صحیح کہتی ہے۔ اور عمر نے غلطی کی ہے"۔

۳- اس تصور کی وجہ سے صحیح قاعدوں اور ضابطوں میں خلل واقع ہونے کا اندیشہ ہے۔ کیونکہ تمام کاموں کا اندازہ لگانے اور ان کی قدر و قیمت معلوم کرنے کا صحیح معیار صرف علم ہے۔ اس لئے ذوق و وجدان کو ترجیح دینا اور علم کو پس پشت ڈالنے سے معاملات الٹ پلٹ ہو جائیں گے۔ کیونکہ یہ مسلّمہ اصول ہے کہ ہر چیز کا فیصلہ علم ہی سے کیا جاتا ہے آپ فرماتے ہیں: "جب کسی فعل، حال، یا ذوق کے بارے میں اختلاف رونما ہو جائے تو علم کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے اور وہ مقبول دلیل اللہ کی

---

[1] مدارج السالکین ج ۲ - ص ۴۶۵۔

وحی ہے۔ وحی الٰہی جس کی تائید کرے اسے تسلیم کر لیا جائے اور جس کی وہ تردید کرے اسے تسلیم نہ کیا جائے اور جو شخص اس اصول پر اپنے علم و سلوک اور عمل کی بنیاد نہ رکھے تو اس کی کوئی بات قابل اعتبار نہیں ہے۔ بلکہ ایسا شخص فریب میں مبتلا ہے اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک پیاسا میدان میں سراب کو دیکھ کر اسے پانی خیال کرے مگر جب اس کے پاس پہنچے تو اسے کوئی چیز نہ ملے۔" ۱؎

علم و حال

ابن القیمؒ کے خیال میں علم کو سالک کے احوال پر مسلط رہنا چاہیئے۔ اگر اس کا روحانی حال و کیفیت علم کے تابع نہ ہو تو وہ درست نہیں ہے، آپ فرماتے ہیں:

"وہ روحانی حال جو علم کا تابع نہ ہو، فاسد ہے اور اللہ سے بہت دور ہے اس لئے وہ لوگ غلطی پر ہیں۔ جو یہ کہتے ہیں کہ روحانی حال و کیفیت علم کے تابع نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ علم غیبت اور حجاب کی دعوت دیتا ہے۔ اور حال کشف و حضور سے مانوس کرتا ہے۔ اسی وجہ سے ان کا ایک مشہور قول ہے، "علم، قلب اور خدائے بزرگ و برتر کے درمیان حجاب ہے۔" ۲؎

آگے چل کر آپ نے حال و علم کا موازنہ کیا ہے کہ علم کو حال پر ہر قسم کا تسلط حاصل ہے اگر علم صاحب حال کے ساتھ نہ ہو، تو اس کا یہ حال اسے خطروں میں مبتلا کرتا ہے۔

علم کے بغیر حال اس آگ کی مانند ہے، جس پر قابو پانے والا کوئی نہ ہو، علم وہ میزان ہے، جس کے ذریعے قلوب انسانی اور ان کے اعمال و احوال کا موازنہ کیا جاتا ہے۔ اسی کے ذریعے شک و یقین اور ہدایت و گمراہی میں امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ اسی بنیاد پر اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ اس سے علم کے اضافہ کی دعا مانگیں۔" ۳؎

ان تحریروں کا یہ مطلب نہ سمجھا جائے کہ امام ابن القیمؒ روحانی حال کو کوئی اہمیت نہیں دیتے ہیں، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ آپ روحانی حال کے قائل ہیں، آپ صرف یہ چاہتے ہیں کہ علم کو حال پر مقدم رکھا جائے، حال بھی سالک کے لئے ضروری ہے۔ مگر وہ علم کے تابع ہو، یعنی وہ اس کے امر و نہی کے مطابق کرے، پھر علم میں حال کا یہ تصرف ہو کر سالک اپنے علم میں اضافہ کرتا رہے، اس لئے علم و حال دونوں کے تعاون سے سالک حقیقت تک پہنچ سکتا ہے۔ یہ بات آپ کے اس قول سے واضح ہوتی ہے۔

"ارباب ہوش و تمکین کا علم ان کے روحانی احوال و کیفیات میں تصرف کرتا رہتا ہے اور وہ علم کے احکام کے تابع رہتے ہیں، ان کا حال بھی علم میں اس طرح تصرف کرتا ہے۔ کہ وہ علم کی انتہائی منزل تک

۱؎ و ۲؎ مدارج السالکین ج ۱ ص ۲۸۱ و ج ۲ ص ۲۰۲، ۲۵۸

۳؎ مدارج السالکین ج ۲ ص ۲۵۸ و ۵۹۔

پہونچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس امت کے کاملوں کا یہی حال ہے۔ اور جو کوئی صحابہ کرام کے احوال کا مطالعہ کرے۔ اسے یہی بات نظر آئے گی مگر جب متأخرین نے حال و علم میں تفریق و امتیاز کرنا شروع کیا، تو ان میں خلل اور کمزوری پیدا ہونے لگی۔ بہرحال اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے، علم عطا فرماتا ہے اور جسے چاہتا ہے۔ روحانی حال عطا کرتا ہے۔ اور جسے چاہتا ہے۔ اسے علم و حال دونوں چیزیں عطا فرماتا ہے اور کسی کو ان دونوں چیزوں سے بالکل محروم بھی رکھتا ہے۔" [1]

علم و عبادت

امام ابن القیم کی رائے میں علم کو عبادت پر فضیلت حاصل ہے کیونکہ علم انسان کو حق تعالیٰ تک پہونچاتا ہے۔ اور اس میں بصیرت پیدا کر کے اسے خیر و شر میں امتیاز کرنے کی صلاحیت بخشتا ہے۔ عبادت روح کو پاکیزہ بناتی ہے اور نفس کا تزکیہ کرتی ہے۔ مگر وہ بھی ہمیشہ علم کی محتاج رہتی ہے تاکہ وہ جائز اور ناجائز عبادت کو بیان کرتا رہے۔ اس سلسلے میں علم کی فضیلت کو ثابت کرنے کے آپ نے مندرجہ ذیل ائمہ کرام کے اقوال نقل کئے ہیں:۔

۱۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "طلب علم نفلی نمازوں سے افضل ہے"

۲۔ ابن وہب فرماتے ہیں: "میں امام مالک رضی اللہ عنہ کے سامنے تھا اس وقت میں اپنی تختیاں رکھ کر نماز پڑھنے کے لئے جانے لگا۔ تو آپ نے فرمایا: "تم جس چیز کا ارادہ کر رہے ہو، وہ تمہارے موجودہ کام سے بہتر نہیں ہے" آپ نے علم کی فضیلت اس آیت سے بھی ثابت کی ہے:

"شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَ الْمَلٰٓئِكَةُ، وَ اُولُوا الْعِلْمِ" " اللہ فرشتے اور اہل علم اس بات کے شاہد ہیں کہ اللہ کے سوا اور کوئی معبود نہیں ہے"

آپ نے اس آیت سے یہ ثابت کیا ہے کہ اہل علم کا درجہ اس قدر بلند ہے کہ اللہ تعالیٰ نے توحید کے اصولوں کو ثابت کرنے کے لئے فرشتوں کے ساتھ ساتھ ان کی شہادت بھی معتبر سمجھی ہے، اس سے ان کی اہمیت اور صداقت و عدالت کا ثبوت ملتا ہے۔ کیونکہ فاسقوں کی شہادت معتبر نہیں ہوتی ہے۔" [2]

علم و سلوک

شیخ ہرویؒ اور ابن القیمؒ دونوں کی یہ رائے ہے کہ سالک کے لئے علم ضروری ہے۔ علم سے مراد وہ علم ہے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور وحی الٰہی کے ذریعے حاصل ہوا ہو، آپ کے خیال میں سالک کے لئے اس کے فوائد مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ چونکہ یہ علم مشکوٰۃ نبوت اور وحی الٰہی کے فیض کا نتیجہ ہے اس لئے یہ علم سالک کی اصلاح کرتا ہے۔۔۔ کے نقش قدم پر چلنے کے لئے تیار کرتا ہے یوں وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

[1] و [2] ۔ مدارج السالکین ج ۳ ص ۲۸۱

کے حکم کی تعمیل کرتا ہے۔ اور آپ کی ممنوعہ باتوں سے باز رہتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ ظاہر و باطن میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے آداب و سنن کا پابند بن جاتا ہے، ورنہ سلوک کی راہ اس کے لئے مسدود ہے، جو ظاہر و باطن میں رسول کی اتباع نہ کرے کیونکہ خلاف سنت راہ پر چل کر کوئی سالک منزلِ مقصود تک نہیں پہونچ سکتا ہے۔ مگر علم اسے اپنی منزل مقصود تک پہونچاتا ہے اور اس کی صحیح رہنمائی کرتا ہے۔ [1]

۲۔ علم سالک کی ہمت اور اس کی توجہ کو صحیح منزل تک پہنچاتا ہے، اس کی اعلیٰ منزل یہ ہے کہ وہ حق تعالیٰ تک پہونچ جائے۔ یہی منزل رسولوں اور ان کے پیروؤں کی ہے، اور اگر تم ہمت کے اعلیٰ درجات کو معلوم کرنا چاہو تو ربیعہ بن کعب الاسلمی کی ہمت کو ملاحظہ کرو کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے سوال کیا تو وہ بولے: "میں جنت میں آپ کے ساتھ رہنا چاہتا ہوں" ورنہ دوسرے لوگ آپ کے پاس آکر آپ سے اپنی تن پوشی اور تن پروری کی ضروریات طلب کرتے تھے۔ پھر سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی ہمت عالیہ ملاحظہ فرمائیے۔ کہ آپ کو روئے زمین کے خزانوں کی کنجیاں پیش کی گئیں، مگر آپ نے ان کے لینے سے انکار کر دیا۔

درجات صفاء

انہی فوائد کی طرف شیخ ہروی نے منزلت صفاء کے بیان میں اس طرح اشارہ کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں: صفاء کے تین درجے ہیں:۔

پہلا درجہ صفائے علم ہے جو سلوک کی راہ کو درست کرتا ہے۔ اور منزل مقصود کی نگرانی کرتا ہے۔ نیز طالب کی توجہ اور ہمت کو درست کرتا رہتا ہے۔

دوسرا درجہ صفائے حال ہے جس کے ذریعہ وہ شواہد تحقیق کا مشاہدہ کرتا ہے اور مناجات کی حلاوت سے ناآشنا ہوتا ہے۔ اور کائنات کو فراموش کر دیتا ہے۔

تیسرا درجہ صفائے اتصال کا ہے جس کے ذریعے وہ بتدریج مقام عبودیت سے حق ربوبیت کی طرف قدم بڑھاتا ہے، اور مشاہدہ کے آغاز میں خیر کی حدود کو پہنچتا ہے۔ اور عین آزل میں شرعی ذمہ داریوں کو طے کر لیتا ہے۔" [2]

شیخ موصوف کی اس تحریر میں بھی علم کے وہی فوائد بیان کئے گئے ہیں جو حافظ ابن القیم نے بیان کئے تھے۔

---

[1] مدارج السالکین ۳/۹۲

[2] مدارج السالکین ۳/۸۹ - ۹۰ -

غیر شرعی زہد و عبادت

امام ابن القیمؒ نے صوفیاء کرام کے اس رویہ پر بھی نکتہ چینی کی ہے کہ وہ خلاف شریعت عبادت کرتے ہیں۔ ان کی یہ نکتہ چینی بھی جائز ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عبادت کا جو طریقہ مقرر کیا ہے۔ اس کے مطابق عبادت کرنی چاہیئے۔ اور اس کی مقرر کردہ حد سے تجاوز نہیں کرنا چاہیئے۔ کیونکہ عبادت خالق اور بندے کے باہمی تعلقات کے اظہار کا ذریعہ ہے۔ لہٰذا اس کے اظہار کا طریقہ مقرر کرنے کا حق صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے، بندے کو یہ حق حاصل نہیں ہے۔ کہ وہ عبادت کا طریقہ مقرر کرے، اس لئے اصول فقہ کے ماہروں نے عبادت کے کاموں میں اجتہاد کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے۔

اس مسئلے پر بھی امام ابن القیمؒ سے پیشتر حضرات ابن الجوزی وابن تیمیہ نے بحث کی ہے۔ لہٰذا پہلے ہم ان دونوں حضرات کے خیالات ظاہر کریں گے۔ اس کے بعد ہم ابن القیمؒ کی رائے بیان کریں گے۔

ابن الجوزی کا موقف

ابن الجوزی نے شیخ محمد بن طاہر القدسی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ان لوگوں کا مخصوص طریقہ یہ تھا کہ وہ خرقہ پہننے اور توبہ کرنے کے بعد دو رکعتیں پڑھا کرتے تھے، وہ اس طریقہ کو حضرت ثمالہ کی اس حدیث سے ثابت کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اسلام لانے پر یہ حکم دیا تھا کہ وہ غسل کریں۔

امام ابن الجوزی کو یہ بات پسند نہیں آئی کہ یہ کہا جائے کہ صوفیا کے لئے بعض سنتیں مخصوص ہیں، آپ فرماتے ہیں کہ یہ مخصوص سنتیں یا تو شریعت کے مطابق ہوں گی یا اس کے مخالف ہوں گی اگر وہ شریعت کے مطابق ہیں۔ تو ان کے لئے مخصوص نہیں ہیں۔ بلکہ تمام مسلمانوں بالخصوص فقہاء اس سے واقف ہوں گے کیونکہ وہ احکام الٰہی کو سب سے زیادہ جانتے ہیں، اس لئے ایسی چیزیں صوفیا کے لئے مخصوص نہیں ہوسکتی ہیں اور اگر یہ شریعت کی مخالف ہوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ صوفیا کرام کی ایجاد و اختراع ہیں۔ مگر ایجاد و اختراع سے کوئی عبادت ثابت نہیں ہوتی ہے۔

آپ نے یہ بات بھی واضح کردی ہے کہ حضرت ثمالہ کی حدیث میں نماز پڑھنے کا ذکر نہیں ہے۔ اس لئے اس حدیث سے ایسے موقع پر نماز پڑھنے کا ثبوت نہیں ملتا ہے اس سے صرف یہ ثبوت ملتا ہے۔ کہ ایک کافر مسلمان ہوگیا تھا، تو آپ نے اسے غسل کرنے کا حکم دیا تھا، اس لئے فقہاء نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ کافر اگر مسلمان ہوجائے تو اس کے لئے غسل کرنا واجب ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ بھی انہی میں شامل ہیں، مگر ان میں سے

کوئی بھی، اسلام لانے والے کے لئے دو رکعت نماز پڑھنے کا قائل نہیں ہے۔" ١ؔ

ابن الجوزی نے نہ صرف ان کی خلاف شرع عبادت پر نکتہ چینی کی ہے بلکہ ان کی بعض خلاف شرع زاہدانہ باتوں پر بھی اعتراض کیا ہے۔ مثلاً وہ اسی خوف سے نکاح نہیں کرتے ہیں کہ کہیں ان کی بیوی اللہ کے راستے سے انھیں نہ روک دے، اس طرح وہ ایسے کام کو چھوڑتے ہیں جو ضرورت کے واجب اور بالعموم سنّت مؤکدہ ہیں جیسا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

"نکاح میری سنّت ہے اور جو میری سنّت سے منہ موڑے وہ میری جماعت میں شامل نہیں ہے۔"

اس کے علاوہ دوسری آیات اور احادیث بھی موجود ہیں۔ جن میں نکاح کی ترغیب دی گئی ہے۔ ان میں سے ایک حدیث میں آپ نے فرمایا: "تمہارے نکاح کرنے میں بھی تمہارے لئے ثواب ہے۔"

صحابہ عرض کرنے لگے: "اگر ہم میں سے کوئی اپنی جنسی خواہش پوری کرے، تو کیا اس میں بھی ثواب ہے؟

آپ نے فرمایا: "اگر تم میں سے کوئی حرام کام کرے تو کیا اس پر عذاب نہیں ہوگا؟" وہ بولے: "ہاں ضرور ہوگا۔"

اس پر آپ نے فرمایا: "اسی طرح اگر کوئی حلال طریقے سے اپنی خواہش پوری کرے تو اس کو ثواب ملے گا۔" تم برائی کا حساب لگاتے ہو، مگر بھلائی کا اندازہ نہیں کرتے ہو۔"

آپ نے شیخ ابوسلیمان الدارانی کے اس قول پر بھی نکتہ چینی کی ہے:۔

"جب کوئی شخص حدیث کی تعلیم حاصل کرے یا ذریعۂ معاش حاصل کرنے کے لئے سفر کرے یا نکاح کرے تو سمجھ لو کہ وہ دنیا کی طرف مائل ہو گیا۔"

ابن الجوزی فرماتے ہیں: "یہ تمام باتیں خلاف شرع ہیں ایک شخص کیوں علم حدیث کی تعلیم حاصل نہ کرے جبکہ فرشتے طالب علم کے لئے اپنے بازو بچھاتے ہوں، اور کوئی شخص ذریعۂ معاش کیوں نہ تلاش کرے جبکہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ یہ فرماتے ہیں: "اگر میں روزی کی تلاش میں دوڑ دھوپ کرتے ہوئے مرجاؤں تو یہ اس سے بہتر ہے کہ میں اللہ کی راہ میں جہاد کرتے ہوئے مرجاؤں۔" نیز کوئی شخص نکاح کرنے سے کیسے باز رہ سکتا ہے جبکہ صاحب شریعت کا یہ فرمان ہو۔ "تم نکاح کرو۔" لہٰذا یہ تمام باتیں خلاف شرع ہیں۔" ٢ؔ

جناب ابن الجوزی امام غزالی کے اس قول پر بھی متعجب ہیں: "سالک اپنے آپ کو ازدواجی معاملات میں مشغول نہ رکھے کیونکہ یہ طریقہ اسے سلوک و عبادت سے روکتا ہے، اسے بیوی سے بھی بہت مانوس نہ ہونا چاہئے کیونکہ جو کوئی اللہ تعالیٰ کے علاوہ دوسرے لوگوں سے مانوس ہوگا تو اللہ تعالیٰ اسے محبت

١ؔ تلبیس ابلیس ص ۱۸۵۔ ٢ؔ تلبیس ابلیس ص ۳۱۲ - ۳۱۴۔

نہیں کرتا ہے۔"

آپ نے امام غزالی کے اس قول کو دو باتوں کی وجہ سے رد کیا ہے:

۱- جو کوئی اپنے آپ کو پاکدامن رکھنا چاہیے یا اولاد حاصل کرنا چاہے، یا اپنی بیوی کو عفت مآب بنانا چاہے تو وہ مذکورہ بالا طریقے سے نہیں نکل سکتا ہے۔

۲- بیوی کے ساتھ قدرتی محبت رکھنا اس راہ میں رکاوٹ نہیں ہے کہ اللہ کی اطاعت میں قلب مانوس رہے، بالخصوص جبکہ اللہ تعالیٰ نے بیوی کو باعث سکون و محبت بنایا ہو اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیوی کے ساتھ محبت کرنے کی تلقین کی ہو، چنانچہ آپ نے (ایک صحابی کو کنواری عورت سے نکاح کرنے کی تلقین کرتے ہوئے) فرمایا ہے: "تم نے کیوں نہیں ایک کنواری عورت سے (شادی کی) کہ تم اس سے محبت کرتے، اور وہ تم سے محبت کرتی۔" اس کے علاوہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت ہے کہ آپ اپنی ازواج مطہرات سے اچھا سلوک کرتے تھے اور حضرت عائشہ رض کے ساتھ دوڑ لگاتے تھے اور آپ کا یہ طریقہ آپ کو خدا کی محبت سے باز نہیں رکھتا تھا۔" ۱

امام ابن تیمیہ کی تردید

امام ابن تیمیہ نے اس مسئلہ کا علمائے اصول کے نقطۂ نگاہ سے مطالعہ کیا ہے۔ آپ نے صوفیا کی عبادت کے کاموں کو مباح میں شامل کیا ہے۔ اور مباح کاموں کو مباح سمجھ کر کرنا چاہیئے اسے مستحب یا واجب نہیں سمجھنا چاہیئے چنانچہ آپ فرماتے ہیں:-

"مسلمانوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ جو چیزیں شریعت میں مستحب نہیں ہیں، انھیں عبادت میں شامل نہیں کرنا چاہیئے اور نہ ان کے ذریعے اللہ کا تقرب حاصل کیا جائے، اور نہ اسے اولیاء اللہ بننے کا ذریعہ اختیار کیا جائے۔ کیونکہ شریعت کا یہ اصول ہے کہ مباح کام اسی وقت تک مباح رہتے ہیں۔ جب تک کہ انھیں مباح کے حدود میں رکھا جائے۔ لیکن اگر انھیں واجب یا مستحب بنا لیا جائے، تو یہ خلاف شریعت کام ہوگا اور یہ کام ایسا ہی ہوگا۔ جیسا کہ کسی ایسی چیز کو جو حرام نہ ہو، حرام کر لیا جائے، حالانکہ حرام و حلال وہی چیزیں ہیں جو اللہ کی طرف سے مقرر ہوں، اس حالت میں کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ ایسی چیز کو دین و مذہب میں شامل کرے اور جس چیز پر امت اسلامیہ کا اتفاق ہو کہ وہ نہ واجب اور نہ مستحب ہے، اور نہ تقرب الٰہی کا ذریعہ ہے تو ایسی چیز کو قربت اور اطاعت کا ذریعہ خیال کرنا جائز نہیں ہے، چنانچہ اس قاعدے کو نظر انداز کر دینے سے بہت سے لوگ، یہاں تک کہ بعض علماء و مشائخ بھی اس غلطی میں

---

۱ تلبیس ابلیس ص ۳۱۵۔

مبتلا ہوگئے ہیں کہ انھوں نے خالص مباحات کو دین اور اطاعت کا لازمی حصّہ بنالیا ہے، حالانکہ انھیں عام مباح اشیاء کی طرح سمجھنا چاہیئے تھا کیونکہ انھیں دین و عقائد کا لازمی حصّہ بنالینا بہت بڑا گناہ ہے اور ان کا شمار ان بری بدعات میں ہوتا ہے جن کی مذمت کی گئی ہے۔" ۱؎

امام ابن القیمؒ کا موقف

امام ابن القیمؒ بھی اس مسئلہ کے بارے میں دقیق بحث کرتے ہیں اور محاسبۂ نفس کرنے کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ انسان کے ذمّے کچھ فرائض ہیں اور کچھ اس کے حقوق و فوائد ہیں۔ اس کے فرائض یہ ہیں کہ وہ احکام شریعت بجالائے اور گناہ سے پرہیز کرے اس کے حقوق و فوائد وہ ہیں جنھیں شرعی مباحات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، لہٰذا اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ ان دونوں باتوں میں فرق اور امتیاز کرے، ان باتوں میں امتیاز نہ رکھنے والوں کی ابن القیمؒ نے دو قسمیں کی ہیں:۔

۱۔ کچھ لوگ ایسے ہیں جو اپنے فرائض کو اپنے حقوق و فوائد میں شامل کرلیتے ہیں۔ اور وہ ان کاموں کے کرنے اور نہ کرنے میں اپنے آپ کو خود مختار سمجھتے ہیں۔ اگر وہ کوئی فرض ادا کرتے ہیں تو یہ سمجھتے ہیں کہ انھوں نے ایک کارنامہ انجام دیا، اپنا فرض نہیں ادا کیا ہے۔

۲۔ کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جو اپنے حقوق و فوائد کو بھی فرائض میں شامل کرتے ہیں مثلاً وہ مباح چیزوں کو ترک کردیتے ہیں، اور یہ سمجھتے ہیں کہ ان کا ترک کرنا ان کے لئے ضروری ہے۔

ایسی مثال یہ ہے کہ نکاح کرنا ان کے لئے جائز ہے، اسی طرح پھل یا گوشت کھانا بھی جائز ہے مگر بعض صوفیا ان چیزوں کو اپنے اوپر حرام کرلیتے ہیں۔ یا ایسی چیزیں ترک کرنے کو افضل سمجھتے ہیں۔ اور انھیں قرب خداوندی کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم ایسی باتوں کو ناپسند کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک صحیح حدیث میں یہ مذکور ہے کہ ایک دفعہ چند صحابی ایک دوسرے سے ان کی پوشیدہ عبادت معلوم کررہے تھے تو ان میں سے ایک نے کہا: "میں گوشت نہیں کھاتا ہوں۔" دوسرے نے کہا: "میں عورتوں سے نکاح نہیں کرتا ہوں۔" تیسرے نے کہا: "میں بچھونے پر نہیں سوتا ہوں۔" جب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کو ان کی اس گفتگو کی خبر ہوئی تو آپ نے خطبہ دیا اور فرمایا: "لوگوں کا کیا حال ہوگیا ہے کہ ان میں سے ایک یہ کہتا ہے: "میں گوشت نہیں کھاتا ہوں۔" دوسرا یہ کہتا ہے: "میں نکاح نہیں کرتا ہوں" تیسرا یہ کہتا ہے: "میں بچھونے پر نہیں سوتا ہوں۔" مگر میرا یہ حال ہے کہ میں عورتوں سے نکاح کرتا ہوں۔ گوشت کھاتا ہوں۔ سوتا بھی ہوں اور شب بیداری بھی کرتا ہوں، روزہ رکھتا ہوں اور روزہ

۱؎ مجموعہ الرسائل والمسائل ۔ ۱۵۔ ص ۱۲۵ ۔ ۱۲۶ ۔

افطار بھی کرتا ہوں۔ بہر حال جو شخص میری سنت سے منہ موڑتا ہے اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔"

ابن القیمؒ فرماتے ہیں۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص سے بے تعلقی کا اظہار فرماتے ہیں۔ جو آپ کی سنت سے منہ موڑے اور اللہ تعالیٰ نے جو پاکیزہ چیزیں اس کے لئے مباح قرار دی ہوں، انھیں چھوڑنا عبادت قرار دے، اور یہ سمجھے کہ ان چیزوں کو ترک کرنے سے خدا کی قربت اور خوشنودی حاصل ہوتی ہے، ایسا شخص جائز اور ناجائز کاموں میں کوئی فرق نہیں کرتا ہے۔

اسی طرح مختلف روحانی ریاضتیں کرنا اور ایسے نئے نئے طریقوں سے عبادت کرنا جنھیں صوفیوں نے اپنے ذوق و وجدان کے مطابق نئی نئی اصطلاحیں وضع کر کے مقرر کر لیا ہے، درست نہیں ہے۔ [1]

اس سے ثابت ہوا کہ امام ابن القیمؒ بھی خلاف شرع زہد و عبادت کو پسند نہیں کرتے ہیں اور نہ انھیں یہ بات پسند ہے کہ ترک مباح کو زہد قرار دیا جائے، کیونکہ یہ خدا کی مرضی کے خلاف ہے۔

ابن القیمؒ اور شیخ ہروی

امام ابن القیمؒ نے شیخ ہرویؒ کی کتاب منازل السائرین کی شرح کی ہے اس لئے یہ ضروری ہے کہ ابن القیمؒ اور شیخ ہرویؒ کے علمی تعلقات کا تذکرہ کیا جائے۔ امام موصوف نے شیخ ہرویؒ کے تمام خیالات کی حمایت نہیں کی اور نہ آپ نے اپنی انفرادی شخصیت کو شیخ ہرویؒ کی شخصیت میں اس طرح جذب کیا ہے کہ آپ ہر معاملے میں ان کے خیالات کی حمایت کریں۔ بلکہ بعض اوقات آپ شیخ موصوف کی حمایت کرتے تھے اور بعض اوقات ان کی مخالفت بھی کرتے تھے، لہٰذا جن مسائل میں آپ نے شیخ موصوف سے اختلاف کیا، ان کی تفصیل بیان کی جا رہی ہے تاکہ یہ ثابت ہو کہ آپ نے تصوف کے مسائل پر بھی آزادانہ بحث کی ہے، اور اس فن میں بھی آپ نے محققانہ طریقے سے مہارت حاصل کی ہے اور یہاں بھی ہمیشہ حق و صداقت کو مقدم رکھا ہے۔

ترتیب مقامات روحانی مقامات کی ترتیب میں آپ نے شیخ ہرویؒ کی پیروی نہیں کی ہے۔ اگر منازل السائرین کی ترتیب کا ابن القیمؒ کی ترتیب سے مقابلہ اور موازنہ کیا جائے۔ تو اس سے یہ معلوم ہوگا کہ امام موصوف کی ترتیب شیخ کی ترتیب سے اس طرح مختلف ہے۔

(الف) امام ابن القیمؒ نے مقصد و عزم کو تمام منازل پر مقدم رکھا ہے آپ کے برخلاف شیخ ہرویؒ

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ - ص ۹۳ - ۹۴ -

نے اس کا اصول میں شمار کیا ہے۔

(ب) آپ کی رائے میں محاسبۂ نفس کو توبہ پر مقدم رکھنا چاہیئے۔ کیونکہ سالک محاسبہ کی بدولت اپنی صلاحیتوں اور خامیوں کا پتہ چلاتا ہے، اور اسی کے بعد وہ اپنے فرائض کو ادا کرنے اور برائیوں کو دور کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جسے توبہ کہتے ہیں، تاہم آپ نے توبہ کو محاسبہ پر مقدم کرنے کی ایک وجہ معلوم کی ہے اس کی وضاحت آپ اس طرح فرماتے ہیں:

"منازل السائرین کے مؤلف نے توبہ کو محاسبہ پر مقدم کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بیداری کے بعد سالک کی یہ پہلی منزل ہے، مگر توبہ کی تکمیل اس وقت ہوتی ہے جبکہ محاسبۂ نفس کیا جائے اور اسی کے ذریعے مقام توبہ کی تکمیل ہوتی ہے، یہاں محاسبہ سے مراد یہ ہے کہ توبہ کی لگاتار حفاظت کی جائے تاکہ سالک توبہ کے دائرے سے باہر نہ نکل سکے۔" [۱]

جب صورت حال یہ ہو تو یہ سمجھنا چاہیئے کہ قصد و عزم کو تمام روحانی منازل پر مقدم کرنا چاہیئے۔ اسے مؤخر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور محاسبہ بھی مرتبہ کے لحاظ سے توبہ پر مقدم ہے۔ کیونکہ سالک جب اپنے نفس کا محاسبہ کرتا ہے، تو اس وقت اس کی برائیاں دور ہوتی ہیں اور یہی توبہ کی حقیقت ہے۔ اس طرح توکل کی منزل انابہ کی منزل سے پہلے ہے۔ کیونکہ سالک توکل اس لئے کرتا ہے کہ وہ خدا کی طرف رجوع کر سکے اور اسی کو انابہ کہتے ہیں۔ لہٰذا توکل وسیلہ ہے اور انابہ اصل مقصد ہے بلکہ دین و مذہب کا نصف حصہ توکل ہے اور اس کا دوسرا نصف حصہ انابہ ہے۔ کیونکہ دین استعانت اور عبادتوں کا مجموعہ ہے۔ استعانت کا مترادف توکل ہے۔ اور انابت عبادت کا دوسرا نام ہے۔ اس لئے سب سے شروع میں توحید کا مقام ہونا چاہیئے۔" [۲]

مقام توحید شیخ ہروی نے توحید کو آخر مقام قرار دیا ہے مگر آپ نے اس کی مخالفت کی ہے اور توحید کو سب سے پہلا مقام قرار دیا ہے۔ اس بارے میں آپ نے شیخ ہروی کی تردید اس طرح کی ہے:

"اسے آخری مقام قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ توحید ہی رسولوں کی دعوت و تبلیغ کی کلید ہے۔ اور یہی سب سے پہلا فریضہ ہے جو اللہ نے اپنے بندوں پر فرض کیا ہے، اس کے علاوہ دوسرے اقوال غلط ہیں۔" [۳]

---

[۱] مدارج السالکین - ۱/۷۲
[۲] مدارج السالکین - ۱/۷۲
[۳] مدارج السالکین ۱/۲۱۲-

اس رائے کو آپ نے قرآن کریم کی آیات سے ثابت کیا ہے۔ اور بتایا ہے کہ تمام پیغمبروں نے سب سے پہلے اپنی قوم کو توحید کی دعوت دی ہے۔ آپ نے اس سلسلے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی بھی نقل کیا ہے۔ جو آپ نے حضرت معاذ کو یمن بھیجتے وقت فرمایا تھا۔

"تم اہل کتاب کے پاس جاؤ گے۔ اس وقت تمہاری پہلی دعوت یہ ہونی چاہیئے کہ تم انھیں صرف خدائے واحد کی عبادت کرنے کی دعوت دو۔ جب وہ یہ شہادت دیں کہ اللہ کے سوا اور کوئی معبود نہیں ہے۔ اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں، تو اس وقت تم انھیں مطلع کرو کہ اللہ نے ان پر..... رات دن میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔" ۱

مگر جس شخص نے شیخ ہروی کا بیان پڑھا ہے، وہ جانتا ہے کہ شیخ موصوف نے توحید کی تین قسمیں قرار دی ہیں: توحید کی پہلی قسم وہی ہے جس کا ابن القیم نے تذکرہ کیا ہے، اس قسم کو شیخ موصوف نے بھی تمام مقامات پر مقدم رکھا ہے۔ جیسا کہ وہ فرماتے ہیں۔

توحید کی تین قسمیں ہیں، پہلی قسم توحید العام ہے جو شواہد سے درست ہو جاتی ہے۔ دوسری قسم توحید الخاصہ ہے یہ وہ توحید ہے جو حقائق سے ثابت ہوتی ہے اور تیسری قسم توحید کی وہ ہے جو ذات قدیم کے ساتھ قائم ہے یہ توحید خاصۃ الخاصہ ہے۔ ۲

ان میں سے پہلی قسم عبادت کی بنیاد ہے جسے تمام مقامات پر مقدم رکھنا چاہیئے اور یہی وہ قسم ہے جس کا ابن القیم نے ذکر کیا ہے۔ دوسری قسم توحید الخاصہ کہلاتی ہے، وہاں تک کوئی شخص صرف مکاشفہ مشاہدہ اور اتصال کے بعد ہی پہنچ سکتا ہے۔ اس وجہ سے یہ آخری مقام ہے۔

توحید و فکر

ابن القیم نے ہروی کے اس خیال کی بھی مخالفت کی ہے کہ توحید فکر کو فنا کرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے جیسا کہ شیخ فرماتے ہیں:

"عین توحید میں فکر کرنا کفر و انکار کے سمندر میں غوطہ زنی کرنے کے برابر ہے۔" ۳

اس کا مطلب یہ ہے کہ شیخ ہروی کے نزدیک غور و فکر بندۂ خدا کو صحیح توحید سے دور کر دیتا ہے۔ اور اسے کفر و انکار کے سمندر میں داخل کرتا ہے۔ یعنی صحیح توحید اسی وقت حاصل ہوتی ہے جبکہ فکر کو فنا کر دیا جائے کیونکہ فکر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بیرونی اثرات باقی ہیں، اس لئے جب تک کہ کوئی بیرونی اثر باقی ہو، مکمل توحید پیدا نہیں ہو سکتی ہے، ہمارے خیال میں اس مقام پر ابن القیم صحیح مسلک پر ہیں، جیسا کہ وہ خود فرماتے ہیں:

---

۱ مدارج السالکین ۱/ ۲۸۵ ۲ مدارج السالکین ۲/ ۳۱۰

۳ مدارج السالکین ۱/ ۲۹

"ہم اس موقع پر لوگوں کو غور و فکر سے کیسے روک سکتے ہیں جبکہ خود اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے اس پر ایمان لانے اور اس کی توحید کا قائل ہونے کے لئے دعوتِ فکر دی ہو، اور جا بجا قرآن کریم میں یہ فرمایا ہو۔

"اس بارے میں ان لوگوں کے لئے جو غور و فکر کرتے ہیں۔ نشانیاں ہیں۔" [1]

صبر و محبت

شیخ ہروی اس بارے میں یوں رقمطراز ہیں:

"صبر یہ ہے کہ انسان تکلیف کو برداشت کرے اور شکایت کرنے سے زبان کو بند کرے۔ یہ عام لوگوں کے لئے بہت کڑی منزل ہے۔ اور راہ محبت کا وحشتناک مقام ہے، نیز طریقۂ توحید کا نا معلوم راستہ ہے۔"

ابن القیم اس قول پر بحث کرنے سے پہلے اس کی اس طرح وضاحت کرتے ہیں کہ چونکہ عام لوگ راستے کے ابتدا میں ہوتے ہیں، اس لئے وہ تکالیف کو برداشت نہیں کرتے ہیں۔ راہ محبت میں اس کی وحشت ناکی کی وجہ یہ ہے کہ محبت کا تقاضا یہ ہے کہ عاشق اپنے محبوب کے امتحان و ابتلاء میں لذت یاب رہے۔ مگر صبر کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اسے ناپسند کرے، راہ توحید میں صبر ایک نامعلوم اور ناپسندیدہ منزل اس وجہ سے ہے کہ صبر میں قوت برداشت کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔ گویا کہ صابر اپنی قوت ثبات کا مدعی ہے مگر یہ بات توحید کے منافی ہے۔ کیونکہ توحیدِ حق کا مفہوم یہ ہے کہ قوت و طاقت کا مرکز صرف اللہ ہے۔ کوئی دوسرا قوت کا مرکز نہیں ہے۔ اس قدر وضاحت کے بعد امام موصوف شیخ ہروی پر اس طرح نکتہ چینی فرماتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ شیخ موصوف کا یہ ناپسندیدہ قول ہے کیونکہ صبر راہ محبت کی پختہ منزل ہے اور عاشقان حق کی لازمی صفت ہے۔ بلکہ وہ ان تمام منازل سے زیادہ صبر کے محتاج ہیں نیز یہ طریقۂ توحید کی مشہور و معروف منزل بھی ہے، اس کے بعد آپ محبان حق کے لئے صبر کی ضروری کی وضاحت فرماتے ہیں اور قرآن کریم کی آیات سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ اللہ نے صابروں کی تعریف کی ہے اور انھیں بے حساب اجر دینے کا وعدہ کیا ہے۔ بلکہ ان کے صبر کی وجہ سے فرشتے بھی ان پر سلام بھیجتے ہیں۔ علاوہ ازیں صبر ہی عاشق حقیقی اور مدعیٔ محبت کے درمیان فرق اور امتیاز پیدا کرتا ہے، کیونکہ سچے عاشق صبر کے ساتھ تکلیف و مشقت کو برداشت کرتے ہیں اور اسی کے ذریعے ان کی سچی محبت کا ثبوت ملتا ہے۔ اسی صبر کی بناء پر اللہ نے حضرت ایوب علیہ السلام کی تعریف فرمائی ہے۔ اور صبر کرنے والوں کو بے حساب اجر دینے کا وعدہ فرمایا ہے۔ [2]

حق بات یہ ہے کہ شیخ ہروی کا نظریہ مثالی نوعیت کا ہے، وہ یہ چاہتے تھے کہ عاشق محبوب کی ہر چیز کو خندہ پیشانی کے ساتھ قبول کرے، اور اس کی کسی بات سے اس کی پیشانی پر بل نہ آئے۔ مگر صبر میں تکلیف

---

[1] مدارج السالکین ۱/۲۹ [2] مدارج السالکین ۲/۸۶ – ۹۰ – ۹۱

کے موقع پر اسے برداشت کرنے کا مفہوم مضمر ہے۔ جسے شیخ موصوف عاشق صادق کے لئے پسند نہیں کرتے ہیں۔ کیونکہ اس کے دل میں تکلیف کا احساس و شعور تک بھی نہیں ہونا چاہیئے بلکہ ہر موحد کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اللہ اور اس کے دین کی ہر بات کو خوشدلی اور سرور کے ساتھ قبول کرے، مگر صبر میں پریشانی اور تنگدلی کا احساس ہوتا ہے۔ جو ایک موحد کے لئے شیخ موصوف کے خیال میں نازیبا ہے۔

حزن وغم کی مذمت

شیخ ہروی نے حزن وغم کو بھی ایک روحانی منزل قرار دیا ہے مگر امام موصوف اس کے قائل نہیں ہیں۔ آپ حزن وغم کو ایک ایسی مصیبت خیال کرتے ہیں جو انسان پر نازل ہوتی رہتی ہے۔ اس خیال کو آپ نے اس صحیح حدیث سے ثابت کیا ہے: "اگر کوئی مومن کسی رنج و غم اور حزن میں مبتلا ہو، تو اللہ تعالیٰ اس کے رنج وغم کو اس کی غلطیوں کا کفارہ بنا دیتا ہے۔"

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حزن وملال ایک مصیبت ہے۔ وہ ایک ایسا روحانی مقام نہیں ہے جس کے لئے جدّوجہد کی جائے بلکہ قرآن کریم میں غم کا ذکر نہی اور نفی کی صورت میں کیا گیا ہے مثلاً ایک مقام پر مذکور ہے: "نہ کمزوری دکھاؤ اور نہ غم کھاؤ۔" دوسرے مقام پر ہے۔ (اے پیغمبر) آپ ان پر حزن وملال نہ کیجئے۔"

(غار ثور میں حضرت ابوبکر صدیقؓ سے آپ کا یہ مقولہ نقل کیا گیا ہے)۔ "تم غم نہ کرو کیونکہ اللہ ہمارے ساتھ ہے۔" (لَا تَحْزَنْ اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا) ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ" (نہ ان پر خوف ہوگا اور نہ وہ رنجیدہ ہوں گے)

امام ابن القیمؒ حزن وملال کو اس بنا پر روحانی منزل قرار نہیں دیتے ہیں کہ حزن وملال انسان کی قوت عمل کو تباہ کر دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شیطان بھی انسان کے حزن وملال سے خوش ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"انما النجویٰ من الشیطان لیحزن الذین امنوا۔" "بے شک شیطان کی طرف سے یہ سرگوشی ہوتی ہے کہ وہ لوگ جو ایمان والے ہوں، رنجیدہ ہو جائیں۔"

(اس کی برائی کی وجہ سے) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی ممانعت فرمائی ہے کہ تیسرے آدمی کی موجودگی میں دو آدمی سرگوشیاں کریں کیونکہ اس سے اس کو رنج ہوگا (بُرا معلوم ہوگا) لہٰذا حزن وملال انسان کا اصل مقصد نہیں ہے اور اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اسی وجہ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے یوں پناہ مانگی ہے:

"اے اللہ! میں فکر وغم سے تیری پناہ کا طالب ہوں۔" اس کا یہ مطلب ہے کہ حزن،

فکر و پریشانی کا ساتھی ہے۔" ؎۱

راہ سلوک میں علم کی رکاوٹ

شیخ ہرویؒ کی یہ رائے ہے کہ علم سالک کی راہ میں رکاوٹ ہے جیساکہ ان کا یہ قول ہے:

"کبھی اسے علم روکتا ہے اور کبھی حال اسے اُٹھاتا ہے۔"

ابن القیمؒ اس کی تردید کرتے ہیں۔ آپ کی رائے یہ ہے کہ علم، سلوک کی راہ میں سالک کا مددگار ہے۔ اور اسے سلوک کی طرف آمادہ کرتا ہے اس کا مانع نہیں ہے۔ البتہ وہ اسے راہ فنا کے لئے کمزور کر دیتا ہے۔ کیونکہ علم کا اجتماع فنا کے ساتھ نہیں ہے اور یہ اس کی خامی نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ فنا سالک کا اصل مقصد نہیں ہے اور نہ اس کے طریقے کے لئے ضروری ہے۔ بلکہ وہ لوگ جو کامل نہیں ہیں، ان کے لئے یہ حصول مقصد کا ایک عارضی ذریعہ ہے۔ سالک کا جو صحیح مقصد ہے، وہ یہ ہے کہ وہ فنائے کامل حاصل کرے یعنی وہ اللہ کے ماسوا کی محبت اور اس کے ارادے کو فنا کر دے اور اللہ کے خیال و تصور کے علاوہ دوسرے کا خیال و تصور دل سے نکال ڈالے، صرف اللہ ہی سے امید رکھے، اور اسی پر توکل اور بھروسہ کرے، یہ جذبہ علم کے منافی نہیں ہے۔ بلکہ علم اس کے ساتھ تعاون کرتا ہے۔ اور وہ بھی اس کا مددگار ہے۔ ؎۲

حق بات یہ ہے کہ ان دونوں کی رائے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لئے کہ شیخ موصوف وہ علم مراد لے رہے ہیں جس میں فلسفیانہ موشگافیاں ہوں اور انسان اس کی بحث و تحقیق میں کھو جائے اور اس کی وجہ سے سالک کی توجہ اللہ کی یاد سے ہٹ جائے، ورنہ اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ شیخ ہرویؒ کا کبھی یہ مقصد نہیں رہا ہے کہ سالک جاہل رہے۔ اسی طرح ابن القیمؒ بھی وہی ضروری علم مراد لے رہے ہیں، جس کے ذریعے سالک کو معرفت خداوندی حاصل ہو اور وہ خدا کی عبادت کے طریقے کو معلوم کر سکے۔ ظاہر ہے کہ اس معاملے میں سب کا اتفاق ہے کہ اس قدر علم حاصل کرنا سالک کے لئے ضروری ہے اور یہ علم اس کا مددگار ہے۔ اور اللہ کی عبادت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

مشاھدہ اور مکاشفہ

شیخ ہرویؒ نے مشاہدہ کو افضل قرار دیا ہے اور مکاشفہ پر اسے ترجیح دی ہے۔ مشاہدہ یہ ہے کہ بندہ اور پروردگار کے درمیان حجاب اُٹھ جائے، اور مکاشفہ یہ ہے کہ صفات خداوندی سے واقفیت حاصل ہو اس بارے میں ان کا مقولہ یہ ہے:" مکاشفہ میں صفات سے واقفیت ہوتی ہے اس میں بیرونی اثرات کا شائبہ ہے مگر مشاہدہ کا تعلق براہ راست عین و ذات سے ہے۔ ؎۳

؎۱ مدارج السالکین ۱/ ۲۸۶ — ۲۸۷ ؎۲ مدارج السالکین ۳/ ۸۴

؎۳ مدارج السالکین ۳/ ۱۴۶

امام ابن القیمؒ نے اس کی مخالفت کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ مکاشفہ اور مشاہدہ میں کوئی تعلق نہیں ہے، مکاشفہ میں علم صفات حاصل ہوتا ہے۔ اور مشاہدہ میں علم ذات ہوتا ہے تاہم مکاشفہ، مشاہدہ سے افضل ہے کیونکہ یہ ممکن العمل ہے، اور مشاہدہ غیر ممکن ہے بلکہ مکاشفہ کی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی دعوت دی ہے۔ آپ نے فرمایا ہے:

"تم اللہ کی تخلیق کے بارے میں غور کرو اور اس کی ذات کے بارے میں غور وفکر نہ کرو۔ ورنہ تم ہلاک ہو جاؤ گے۔"

جب مشرکوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پروردگار کی حقیقت کے بارے میں سوال کیا اور پوچھا: "وہ کس چیز سے بنا ہوا ہے؟" تو خدائے بزرگ وبرتر نے سورۂ اخلاص کی یہ آیات نازل فرمائیں:

"(اے پیغمبر) کہدیجئے اللہ ایک ہے، اللہ بے نیاز ہے نہ وہ کسی کا باپ ہے اور نہ کسی کا بیٹا ہے اور نہ اس کا کوئی ہمسر ہے۔"

جب فرعون نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ان کے پروردگار کی حقیقت معلوم کرنی چاہی اور پوچھا، "تمام جہانوں کا پروردگار کیا ہے؟" تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس کے جواب میں صرف یہ فرمایا، "وہ تمام آسمانوں اور زمین اور ان دونوں کے درمیانی چیزوں کا پروردگار ہے۔" [1]

بہرحال ان تمام بیانات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تصوف کے معاملے میں بھی امام ابن القیمؒ کی آزادانہ فکر و تحقیق برقرار رہی اور وہ جہاں ضرورت محسوس کرتے تھے۔ شیخ ہرویؒ کے خیالات سے اختلاف کرتے تھے اور کسی صورت سے انھوں نے حق و صداقت اور شریعت کے بنیادی اصولوں کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔

تصوف پر ابن القیمؒ کے اثرات

امام ابن القیمؒ نے علم تصوف کو ان تمام خلاف شرع باتوں سے پاک وصاف کیا جو اسلام کے بنیادی اصولوں کے خلاف تھیں اور جو انتہا پسند صوفیوں کے ذریعے تصوف میں داخل ہو گئی تھیں۔ ایسی خلاف شرع باتوں کا حال پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اس موقع پر ہم یہ واضح کریں گے کہ امام موصوف نے صحیح تصوف کی تعریف کیا بیان کی ہے اور خود آپ نے تصوف کے مبادیات اصول کیا مقرر کئے ہیں؟

---

[1] مدارج السالکین ۳/۱۴۶ - ۱۴۸ -

تصوف کی حقیقت

امام ابن القیمؒ کے نزدیک حقیقی تصوف سنت پر عمل کرنا ہے۔ اور اللہ نے اپنے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر جو احکام نازل فرمائے ہیں، ان کا اتباع کرنا ہے آپ نے اپنی اس رائے کو شیخ ابراہیم بن محمد کے اس قول سے ثابت کیا ہے۔

"اس مسلک کی اصل بنیاد یہ ہے کہ کتاب و سنت کی پابندی کی جائے۔ نفسانی خواہشوں اور بدعتوں کو چھوڑا جائے۔ ائمۂ کرام اور بزرگانِ سلف کی پیروی کی جائے اور بعد میں آنے والوں نے جو نئی باتیں پیدا کی ہیں۔ انھیں ترک کیا جائے اور بزرگانِ سلف نے جو طریقہ اختیار کیا تھا اس کی پابندی کی جائے۔ ۱؎

شیخ اسماعیل بن نجید سے کسی نے یہ سوال کیا گیا تھا: "بندۂ خدا کے لئے کیا چیز ضروری ہے" آپ نے فرمایا: "سنتِ نبویؐ کی پابندی پر عبودیت کو اختیار کیا جائے اور ہمیشہ مراقبہ کیا جائے"

ان سے سوال کیا گیا۔ "تصوف کیا ہے؟" آپ نے فرمایا: "امر و نہی کے ماتحت صبر کرنا"

امام ابن القیمؒ کا یہ نظریہ ہے کہ تصوف کا حصول ان تینوں چیزوں کے ذریعے ممکن ہے، علم۔ جود و سخا اور صبر۔ اس معاملے میں آپ شیخ ہرویؒ مؤلف منازل السائرین کے ہمنوا ہیں، وہ بھی یہ فرماتے ہیں:

"اہلِ فن کا اس بارے میں اتفاق ہے کہ تصوف سراپا اخلاق ہے اور اس کا حصول ان تین چیزوں کے ذریعے ممکن ہے: علم۔ جود و صبر"

شیخ ہرویؒ کے اس قول کی وضاحت کرتے ہوئے ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

"علم اسے بخشش کے طریقے بتاتا ہے اور جود اسے اپنے ذاتی حقوق قربان کرنے پر آمادہ کرتا ہے اور صبر ان اوصاف کو برقرار رکھنے کی حفاظت کرتا ہے۔ یوں ان تین طریقوں سے تصوف حاصل ہوتا ہے"

بہرحال امام ابن القیمؒ تصوف کو کتاب و سنت پر مبنی سمجھتے ہیں۔ آپ کے نزدیک تصوف، حقیقی سلوک کا ایک حصہ ہے۔ اور حقیقی سلوک تزکیۂ نفس ہے تاکہ نفس پاک و صاف ہو کر اپنے رفیق اعلیٰ کی صحبت میں سیر کرے، کیونکہ انسان اس کے ساتھ رہتا ہے۔ جس سے وہ محبت کرتا ہے۔ ۲؎

آپ کے تمام بیانات کا خلاصہ یہ ہے کہ تصوف دین اسلام کے دائرہ میں محدود ہے، اس سے خارج نہیں ہے۔

صوفیانہ مبادیات کی تجدید

آپ نے صوفیانہ مبادیات کی تجدید بھی کی ہے۔ اور تصوف کے اہم مسئلہ "مقامات و احوال پر بحث کی ہے۔ آپ نے یہ فرمایا ہے کہ اہل فن کا ان کے بارے میں اختلاف ہے کہ احوال مقامات کے نتائج ہیں اور روحانی مقامات اعمال کے نتائج ہیں، لہٰذا

۱؎ مدارج السالکین ۳/۴۷ ۲؎ مدارج السالکین ۲/۱۷۷

جو کوئی سب سے اچھا کام کرے گا وہی اعلیٰ مقام پر ہوگا اور جو اعلیٰ مقامات پر ہوگا اس کا حال عظیم تر ہوگا۔

مقامات و احوال کا فرق

اس اختلاف کو بیان کرنے کے بعد آپ فرماتے ہیں:

"صحیح بات یہ ہے کہ روحانی واردات و کیفیات کے ان کے مختلف حالات کے لحاظ سے مختلف نام مقرر ہیں جب یہ روحانی کیفیتیں بجلی کی طرح چمکتی ہیں اور دور سے نمودار ہوتی ہیں تو اس ابتدائی زمانے میں ان کا نام لوامح، لوارق اور لوائح رکھا جاتا ہے، اور جب یہ کیفیتیں قلب پر نازل ہو جاتی ہیں، اور اثر کرنے لگتی ہیں تو ان کا نام احوال ہے۔ جب یہ اچھی طرح جاگزیں ہو کر روح میں سرایت کر جائیں اور ادھر اُدھر منتقل نہ ہوں، تو ان کا نام مقامات ہے۔ یعنی یہی کیفیات ابتداء میں لوامح اور لوائح کہلاتی ہیں، درمیانی زمانے میں احوال اور آخری زمانے میں مقامات کا نام اختیار کرتی ہیں، جو کیفیت پہلے بارق تھی وہی حال ہوگئی اور جو حال ہے، وہی مقام بن جاتا ہے۔ ایک ہی چیز کے دلی تعلق کے ظہور و نمود اور ثبات کی وجہ سے مختلف نام مقرر کئے گئے ہیں۔ [۱]

صوفیا نے روحانی مقامات کی جو ترتیب مقرر کی ہے آپ اس سے مطمئن نہیں ہیں۔ آپ کے خیال میں یہ زبردستی کا دعویٰ ہے۔ کیونکہ وہ شخص جو اسلام کے دائرہ میں آچکا ہو، تو وہ اس کے ظاہری اور باطنی اصولوں کا پابند ہے۔ اس لئے جب وہ کوئی اسلامی فرض ادا کرتا ہے، تو وہ اس قسم کے احوال و مقامات سے دوچار ہوتا ہے۔ اور جب وہ ایک فرض پورا کر لیتا ہے، تو دوسرے فرض کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے۔" [۲]

اس معاملے میں آپ قدیم صوفیا کرام کے مسلک کو پسند کرتے ہیں، جیسا کہ شیخ سہل بن عبداللہ تستری ابو طالب مکیؒ۔ جنید بغدادی اور ابو عثمان نیشاپوری اور یحییٰ بن معاذ کا مسلک تھا انھوں نے جب کبھی "اعمال قلوب" کے بارے میں گفتگو کی تو کبھی ترتیب کا خیال نہیں رکھا، بلکہ وہ مقامات کو تھوڑی تھوڑی تعداد میں محدود کرتے تھے یعنی وہ یہ تلقین کرتے تھے کہ حکمت و معرفت۔ طہارت قلب۔ تزکیۂ نفس حاصل ہو اور معاملہ کی اصلاح کی جائے۔

یقین کی قسمیں

صوفیانہ مبادیات کی تحدید کرنے کے سلسلے میں آپ نے علم الیقین۔ عین الیقین اور حق الیقین کا فرق یوں واضح کیا ہے۔

"علم الیقین اور عین الیقین میں ایسا ہی فرق ہے۔ جیسا سچی خبر اور مشاہدہ میں فرق ہوتا ہے۔ البتہ حق الیقین کا مرتبہ ان سے بلند ہے۔ ان تینوں مرتبوں کی مثال یوں سمجھی جائے کہ کوئی یہ خبر دے کہ "اس کے پاس شہد ہے۔" اس کی اس سچی بات پر سب یقین کر لیں گے۔ اس کے بعد جب وہ شہد

---

[۱] مدارج السالکین ص ۱/ ۷۳ [۲] مدارج السالکین ص ۱/ ۷۴

لاکر دکھا دے۔ تو یقین میں اضافہ ہوگا، اس کے بعد اگر اس شہد کو چکھ لیا جائے تو یقین میں مزید اضافہ ہوگا۔ پہلی صورت جبکہ خبر دی گئی تھی، علم الیقین کی ہے، اور مشاہدہ کرنے کی صورت عین الیقین ہے اور شہد کو چکھ لینے کی صورت حق الیقین ہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ جب لوگ جنت و دوزخ کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کریں گے تو اس وقت ان کا یہ علم عین الیقین کے درجے پر ہوگا اور جب اہل جنت۔ جنت میں اور دوزخ والے دوزخ میں داخل ہوں گے تو ان کا یہ علم حق الیقین کے درجے پر ہوگا۔ [۱۷]

فنا کی قسمیں

ابن القیمؒ نے فنا کی تین قسمیں بیان کی ہیں:۔

۱۔ اللہ کے ماسوا کے وجود کا فنا

۲۔ ماسوا کے شہود کا فنا

۳۔ ماسوا کے ارادہ کا فنا

اللہ کے ماسوا کے وجود کے فنا ہونے کا تصور ان لوگوں نے پیش کیا ہے۔ جو وحدۃ الوجود کے قائل ہیں۔ ابن القیمؒ اس تصور کو پسند نہیں کرتے ہیں۔ اس کی خرابیاں وحدۃ الوجود کی بحث میں مفصل بیان کی جا چکی ہیں۔ ماسوا کے شہود کے فنا ہونے کا یہ مطلب ہے کہ انسان اس قدر مدہوش ہو جائے کہ اسے اللہ کے علاوہ اور کسی کا ہوش نہ رہے یہاں تک کہ اسے خود اپنی خبر بھی نہ رہے یہ کیفیت سکر اور بے خودی کی حالت میں پیدا ہوتی ہے، جب سالک کو ہوش آتا ہے تو وہ عبد و معبود اور خلق و مخلوق میں فرق کرنے لگتا ہے۔ یہی کیفیت شیخ ابو یزید بسطامی پر طاری ہوئی تھی جبکہ انھوں نے اپنے آپ کو اور ہر چیز کو فنا کر دیا تھا، اور اس حالت میں یہ کہنے لگے تھے:

"سبحانی وما فی الجبۃ الا اللہ" "جبہ میں اللہ کے سوا اور کچھ نہیں ہے"

پہلی قسم اور دوسری قسم میں یہ فرق ہے کہ پہلی قسم میں وحدت الوجود کے حامی بحالت ہوش و حواس یہ کہتے ہیں کہ خدا کے سوا اور کسی چیز کا وجود نہیں ہے، اور جو کچھ نظر آرہا ہے۔ وہ حق تعالیٰ کی تصویر ہے مگر دوسری قسم کے افراد صرف مدہوشی کے عالم میں، بحالت فنا ہوتے ہیں لیکن ہوشمندی (صحو) میں وہ پروردگار اور بندے کی تفریق کے معتقد ہوتے ہیں۔

ابن القیمؒ فنا کی اس دوسری قسم کو بھی ناپسند کرتے ہیں۔ کیونکہ اس میں لاشعوری کیفیت طاری ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ انسان بندے اور خدا میں فرق و امتیاز نہیں کرتا ہے۔ تاہم اس حالت میں بندۂ خدا

۱۷۔ مدارج السالکین ج ۳ ص ۲۲۴

اللہ کی محبت میں اس قدر سرشار ہوتا ہے کہ وہ ماسوا سے منہ موڑ کر اللہ کی ذات پر بھروسہ کرتا ہے اور اپنے آپ کو بالکل اس کے سپرد کر دیتا ہے۔ آپ فرماتے ہیں:۔

"یہ قسم بھی قابل تعریف نہیں ہے۔ اور نہ یہ صفتِ کمال ہے کہ اس کا حکم دیا جائے اور اس کی حوصلہ افزائی کی جائے۔ ہم ایسے شخص کو اس کے ضعف قلب اور کم عقلی کی وجہ سے معذور قرار دے کر کہہ سکتے ہیں کہ وہ اس حالت میں ہے کہ اسے صحیح باتوں کا ہوش نہیں ہے" [1]

تیسری قسم یہ ہے کہ ماسوا کے ارادے کو فنا کر دیا جائے، یعنی خدا کی رضامندی کے مقابلے میں اپنی اور تمام دنیا کی رضامندی حاصل کرنے کی خواہش ترک کر دی جائے۔ امام ابن القیمؒ فنا کی اس تیسری قسم کو پسند فرماتے ہیں۔ اور اسے انتہائی محبت قرار دے کر اسے فناء الخاصہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں آپ فرماتے ہیں:۔

"یہ اتحاد و فنا خاص محبوبان خدا کی نشانی ہے، وہ اپنے محبوب کی عبادت میں اس قدر مستغرق ہیں کہ انھیں اور کسی چیز کا ہوش نہیں ہے، وہ خدا کی محبت میں اس قدر محو ہو گئے ہیں کہ ماسوا کی محبت کے تصور سے ان کا دل خالی ہے۔ بلکہ ان کا ظاہر و باطن صرف اسی ذاتِ حق کے لئے وقف ہے"

ابن القیمؒ کی اس قسم پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ کیفیت انسان پر بحالت ہوش و حواس (صحو) طاری ہوتی ہے، لہٰذا اس کیفیت کو فنا نہیں کہا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فنا سے آپ کی مراد منفی کیفیت ہے۔ چونکہ فنا ایک نفسیاتی حالت ہے اس لئے اس میں وہ حالت بھی شامل ہے، جو بے خودی کی صورت میں پیدا ہوتی ہے۔ اور وہ حالت بھی شامل ہے۔ جبکہ صحو (ہوش و حواس کی حالت) میں کوئی شخص ماسوا اللہ کی نفی کرے، اور ماسوا کی خواہش اور ارادے کو ترک کر دے۔

خودی کی حمایت

مذکورہ بالا فنا کی بحث سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ابن القیمؒ کا رجحان طبع صحو (خودی اور ہوشمندی کی حالت) کی طرف ہے۔ آپ نے کھلے الفاظ میں یہ لکھا ہے:۔

"عبودیت کا شہود و اظہار اس سے بہتر ہے۔ کہ عبودیت کا اظہار نہ کیا جائے اور صرف معبود کا شہود ہو۔ کیونکہ عبودیت اور معبود کا شہود درجۂ کمال ہے۔ ان دونوں میں سے کوئی چیز غائب ہو جائے تو وہ درجہ ناقص رہتا ہے۔ لہٰذا مدہوشی اور بے خودی کی حالت کوئی درجۂ کمال نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا مقصد یہ ہے کہ بندہ اپنی عبودیت کا اظہار کرے نہ یہ کہ وہ خدا کی یاد اور اس کی

---

[1] مدارج السالکین ج ۱ ص ۸۳ - ۸۴ -

محبت میں فنا ہو کر اس قدر مدہوش اور بے خود ہو جائے کہ اس کو اپنی عبودیت کے اظہار کا موقع ہی نہ ملے لہٰذا وہ شخص عبودیت کی حقیقت کا کیسے اظہار کر سکتا ہے جو کہتا ہے۔

"اِیَّاکَ نَعْبُدُ" "ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں۔"

مگر اپنی بے خودی کی درجہ سے اسے اپنی عبودیت کا شعور و احساس تک نہ ہو۔ حالانکہ ضرورت اس بات کی ہے کہ وہ نہ صرف عبودیت کا علم و معرفت رکھتا ہو، بلکہ قصد و ارادے کے ساتھ اس پر عمل بھی کرے مگر یہ صورت فنا اور بے خودی اور سکر کی حالت میں ممکن نہیں ہے۔" ۱ے

دوسرے مقام پر آپ ارشاد فرماتے ہیں:-

"مدہوشی اور بیخودی کی حالت میں عبودیت کے فرائض انجام دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص نشہ کی حالت میں، یا مرتے ہوئے عبادت کرے، ظاہر ہے کہ وہ عبادت جو بیداری اور ہوشمندی کی حالت میں مکمل طریقے سے کی جائے مکمل عبادت ہے۔ لہٰذا علم و شعور اور تمیز کے ساتھ جو عبادت ہوگی اس کا مقابلہ بے خودی کی حالت سے نہیں کیا جا سکتا ہے۔" ۲ے

خودی کے دلائل

آپ درجہ صحو (ہوشمندی کی حالت) کو کامل عاشقوں کا درجہ قرار دیتے ہیں اور اسے مندرجہ ذیل واقعات سے ثابت کرتے ہیں:-

۱۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب شب معراج میں عالم بالا کی سیر کی، تو آپ نے عجیب و غریب جلوے دیکھے مگر اس کے باوجود آپ ہوش میں رہے، اور کسی حالت میں بھی آپ پر بے خودی کی کیفیت طاری نہیں ہوئی چنانچہ قرآن کریم میں یہ مذکور ہے:-

"نہ نگاہ بھٹکی اور نہ اس نے سرکشی اختیار کی، بلکہ آپ نے اپنے پروردگار کی بڑی بڑی نشانیاں مشاہدہ کیں۔"

اگر فنا و بے خودی، ہوشمندی اور خودی (صحو) سے بہتر ہوتی، تو ان حالات میں آپ پر بھی فنا اور بے خودی کی حالت طاری ہوتی، مگر چونکہ آپ نے خودی کی حالت کو قائم رکھا اس لئے آپ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے افضل رہے۔ کیونکہ وہ کوہ طور پر اپنے پروردگار کا جلوہ دیکھ کر بے ہوش ہو گئے تھے۔

۲۔ خودی کے ثبوت میں دوسرا واقعہ یہ پیش کیا جاتا ہے کہ جب عزیز مصر کی بیوی (زلیخا) نے حضرت یوسف علیہ السلام کے حسن و جمال کا دیدار کرنے کے لئے خواتین مصر کو بلوایا تو وہ حضرت یوسف علیہ السلام کے حسن و جمال کو دیکھ کر بے خود ہو گئیں۔ اور بیخودی کی حالت میں انھوں نے اپنے ہاتھ کاٹ لئے،

۱ے مدارج السالکین ۱/۸۱ ۲ے مدارج السالکین ۱/۸۴

مگر چونکہ عزیزِ مصر کی بیوی کو حضرت یوسف علیہ السلام سے زیادہ محبت تھی اس لئے ان پر بے خودی کی کیفیت طاری نہیں ہوئی، بلکہ انھوں نے اپنے دل کو قابو میں رکھا اور اپنا ہاتھ نہیں کاٹا حالانکہ یہ حقیقت اور واقعہ ہے کہ ان کی محبت دیگر زنانِ مصر کی محبت سے زیادہ شدید و کامل تھی اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ محبت، لقا اور خودی کی محبت تھی، اس کے برعکس ان عورتوں کی محبت ناقص تھی اس لئے ان پر بیخودی اور فنا کا جذبہ جلد طاری ہوگیا، اور کمزور دل انسانوں کی طرح وہ جلد متاثر ہوگئیں مگر جسے کامل محبت تھی وہ اپنے ہوش و حواس کو برقرار رکھ سکی۔" [۱]

آپ نے مقامِ فنا کے اختیار کرنے کے خطرات کی طرف اشارہ کیا ہے۔

"یہ ذہن نشین رہے کہ جن لوگوں نے مقامِ فنا کو اصل مقصد قرار دیا ہے، انھوں نے شرعی اعمال کو انجام دینا بالکل ترک کر دیا ہے، اور وہ یہ سمجھنے لگے ہیں کہ یہ اعمال ان کی راہ میں حائل ہیں اسی وجہ سے ائمۂ کرام اور مشائخ عظام نے ایسے لوگوں کی سخت مذمت کی ہے چنانچہ شیخ الطائفہ حضرت جنید بغدادی فرماتے ہیں:۔

"جو شخص زنا کرے اور چوری کرتا ہو، تو وہ ان لوگوں سے بہتر ہے۔" [۲]

اس مسئلہ میں ابن القیم حضرت جنید بغدادی اور ان کے متبعین کے حامی ہیں جو خودی (صحو) کی حمایت کرتے ہیں اور سکر (بے خودی) کو ناپسند کرتے ہیں کیونکہ اس صورت میں سالک کی حالت خراب ہو جاتی ہے۔ اور وہ سلامتی کا راستہ چھوڑ دیتا ہے۔ اور اسے اپنے نفس پر قابو نہیں رہتا ہے۔ لہٰذا ان حضرات کی رائے میں وہی شخص روحانیت کی منزل مقصود تک پہنچ سکتا ہے۔ جو ہوشمند اور سلیم الطبع ہو۔" [۳]

قلب کی اہمیت

امام ابن القیم نے صوفیا کرام کی طرح قلب کو بڑی اہمیت دی ہے صوفیا قلب کو روحانیت کے دائرے کا مرکز سمجھتے ہیں اور امور قلب پر اس طرح بحث کرتے ہیں جس طرح علماء عقل اور اس سے متعلقہ نظریوں پر بحث کرتے ہیں۔ ابن القیم نے بھی قلب اور اس سے متعلقہ امور پر اپنی کتاب اغاثۃ اللہفان کے ابتدائی بارہ ۱۲ ابواب میں بحث کی ہے اور ایک ماہر طبیب کی طرح قلب اور اس سے متعلقہ امراض کی تشخیص کی ہے، اور پھر اس کا علاج بھی تجویز کیا ہے اور آخر میں نظریۂ معرفت اور نظریۂ سعادت پر بحث کی ہے۔

نظریۂ معرفت و سعادت

معرفت و سعادت کے دونوں نظریوں کا مرکزی خیال یہ ہے:۔

۱۔ دلوں کی زندگی حق کے ادراک سے ہوتی ہے۔

---

[۱] الہجرتین ص ۱۳۱ برحاشیہ اغاثۃ اللہفان از ابن القیم۔ [۲] الہجرتین ص ۲۷۴ برحاشیہ اغاثۃ اللہفان از ابن القیم

[۳] ابن الفارض والحب الالٰہی۔ ص ۱۴۹۔

۲۔ قلبی سعادت اللہ تعالیٰ کی عبادت سے حاصل ہوتی ہے۔
معرفت کے بارے میں آپ کے نظریہ کا خلاصہ یہ ہے کہ معرفت پر قلب کی زندگی کا دارومدار ہے اس کے بغیر دل مردہ اور ناکارہ ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

قلب میں دو قوتیں ہیں ایک علم و تمیز کی قوت ہے۔ دوسری ارادہ اور محبت کی قوت ہے اس لئے اس کا کمال اور اس کی صلاحیت اس میں مضمر ہے کہ ان دونوں قوتوں کو ان کاموں میں استعمال کیا جائے۔ جن میں اس کا فائدہ ہو اور جن کاموں کے ذریعے اس کی اصلاح ہو اور اسے سعادت مندی حاصل ہو، لہٰذا دل کا کمال یہ ہے کہ اس کی قوت علم کو ادراک حق اور اس کی معرفت میں استعمال کیا جائے۔ تاکہ وہ حق و باطل میں تمیز کر سکے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کی قوت ارادہ اور محبت کو حق کی طلب اور اس کی محبت میں کام آئے اور اس کے ذریعے حق کو باطل پر ترجیح دی جائے۔ ؎۱

سعادت کے بارے میں آپ کا نظریہ یہ ہے کہ قلبی سعادت اللہ تعالیٰ کی عبادت سے حاصل ہوتی ہے۔ آپ نے اس کی وضاحت اس طرح کی ہے۔

عبادت کی اہمیت

بندگانِ خدا کو اپنے پروردگار کی عبادت کی ویسی ہی ضرورت ہے جیسی انھیں اپنی تخلیق کے لئے خدا کی ضرورت ہے، یا جیسے رزق حاصل کرنے۔ شفا طلب کرنے۔ لباس پہننے اور امن و عافیت کے لئے وہ خدا کے محتاج ہیں بلکہ اللہ کی محبت اور عبادت کی ضرورت سب چیزوں سے زیادہ ہے۔ کیونکہ ان کی تخلیق کا اصل مقصد ہی خدا کی عبادت ہے۔ اور اس کے بغیر انھیں کوئی فلاح و بہبودی یا لذت و سعادت نہیں حاصل ہو سکتی ہے لہٰذا "لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ" کہنا سب سے بڑی نیکی ہے اور توحید الٰہی تمام معاملات کی بنیاد ہے۔

اس لئے اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں پر یہ حق ہے کہ وہ اس کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں، جیسا کہ اس صحیح حدیث میں مذکور ہے۔ جس کی روایت حضرت معاذ بن جبل نے کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا:

"کیا تم جانتے ہو کہ اللہ کا حق اپنے بندوں پر کیا ہے"؟ میں نے عرض کیا "اس بات کو اللہ اور اس کے رسول زیادہ جانتے ہیں"

آپ نے فرمایا: "اس کا اپنے بندوں پر یہ حق ہے کہ وہ اس کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں، پھر کیا تم جانتے ہو کہ بندوں کا اللہ پر کیا حق ہو جاتا ہے۔ جبکہ وہ ایسے کام کریں"

؎۱ اغاثۃ اللہفان ص ۱۳۔

میں نے عرض کیا: "اللہ اور اس کے رسول اس بات سے زیادہ باخبر ہیں" آپ نے فرمایا: "اللہ پر بندوں کا یہ حق ہے کہ وہ انھیں دوزخ میں عذاب نہ دے" ۱؎

امام ابن القیمؒ نے قلب کی ذمہ داری کو ثابت کرنے کے لئے ایک کتاب روضۃ المحبین میں قلب و نظر کا مناظرہ کرایا ہے اور آخر میں تمام باتوں کا ذمہ دار قلب کو ٹھہرایا ہے کیونکہ کسی تصور و خیال کو عملی طور پر نافذ کرنے کے اختیارات صرف قلب کو حاصل ہیں اور وہی کسی کام کا حکم دیتا ہے۔ اور وہی کسی کام سے روکتا ہے۔ نیکی اور بدی کا تمام ذمہ دار قلب کو ثابت کرنے کے لئے آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

"خبردار! جسم میں ایک لوتھڑا ہے اگر وہ درست ہو، تو تمام جسم درست رہتا ہے اور اگر وہ خراب ہو جائے تو تمام جسم خراب ہو جاتا ہے۔ دیکھو وہ چیز قلب ہے"

لذّتوں کی قسمیں

امام ابن القیمؒ نے انسان کو مادی دنیا سے چھڑانے اور عالم روحانیت کی طرف مائل کرنے کی کوشش کی ہے اس سلسلے میں آپ نے لذّت کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

(۱) جسمانی لذّت (۲) خیالی اور وہمی لذّت (۳) عقلی اور روحانی لذّت۔

جسمانی لذّت کھانا پینا اور مباشرت کرنا ہے اس جسمانی لذّت میں انسان اور حیوان دونوں برابر ہیں۔ لہٰذا اس لذّت کو حاصل کرنا انسان کا کمال نہیں ہے۔ کیونکہ کمترین حیوان بھی اس قسم کی لذّتوں سے بہرہ یاب ہوتا ہے۔ اگر اس کا شمار انسانی کمال میں ہوتا، تو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ان لذّتوں میں سب سے آگے بڑھے ہوئے ہوتے مگر چونکہ معاملہ برعکس ہے، اس لئے یہ معلوم ہوا کہ یہ لذّت بذات خود کوئی کمال نہیں ہے۔ بلکہ یہ اس وقت کمال بن سکتی ہے جبکہ یہ دائمی اور غیر فانی لذّت کو حاصل کرنے کا ذریعہ بنے۔ ۲؎

ذہنی اور خیالی لذّت میں شہرت امارت اور حکومت کی لذّت شامل ہے اس صورت میں ایک شخص دوسری مخلوق پر اپنی عظمت اور برتری ظاہر کرتا ہے۔ ایسی لذّت کے طالب پہلی قسم کی لذّت کے طالبوں سے افضل ہیں۔ مگر ان کی تکالیف اس کی لذّتوں سے بڑھکر ہیں کیونکہ اس لذّت کا طالب ان

۱؎ اغاثۃ اللہفان۔ ص ۱۵-۱۶۔ ۲؎ روضۃ المحبین ص ۱۷۹۔

دوسرے لوگوں کو دشمن بنالیتا ہے جن پر وہ برتری حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے، اس لئے حقیقت میں یہ لذت نہیں ہے۔ گو نفس عارضی طور پر اس سے خوشی اور سرور حاصل کرتا ہے۔

عقلی اور روحانی لذّت معرفت۔ علم اور اعلیٰ اخلاق حاصل کرنے کی لذت ہے۔ ان اعلیٰ اخلاق میں یہ اوصاف شامل ہیں۔ کرم۔ سخاوت۔ عفت۔ شجاعت۔ صبر۔ علم۔ مروّت۔ معرفت خداوندی اور خدا کی محبت، یہی وہ حقیقی لذّت ہے جس کے بارے میں کسی عارف کا یہ مقولہ ہے: "بیچارے دنیادار دنیا سے چلے گئے مگر وہ اس کی پاکیزہ نعمتوں کا ذائقہ نہیں چکھ سکے" لوگوں نے پوچھا وہ کیا نعمتیں ہیں: "فرمایا: "وہ نعمتیں اللہ کی محبت۔ اس کی ملاقات کا شوق، اور اس کے اسماء و صفات کی معرفت ہے"

ابن القیمؒ یہ کوشش کرتے رہے کہ آپ نفس انسانی کو ان مادّی چیزوں سے نجات دلائیں جنھوں نے اسے روحانی سربلندی سے دور کر رکھا ہے کیونکہ ان مادّی چیزوں کی وجہ سے انسان اور حیوان میں کوئی فرق نہیں رہا۔ حیوان بھی اپنی فطری خواہشوں کی تکمیل کرتے ہیں اور انھیں بھی بھوک۔ پیاس اور جنسی خواہش ہوتی ہے۔ اس طرح انسان بھی اپنی ان خواہشوں کی تکمیل کرتا ہے۔ ان کے علاوہ اس میں نام و نمود کی خواہش بھی فطری ہے ان فطری خواہشوں کو بالکل ختم نہیں کیا جاسکتا ہے، تاہم یہ ممکن ہے کہ ان کی اصلاح کی جائے اور ایسے کام کئے جائیں جن کی بدولت انسان کو حیوان پر فضیلت حاصل ہو، مثلاً انسان دوسروں کو فائدہ پہنچانے کی کوشش کرے جیسے کرم، شجاعت اور عدل کے اوصاف ہیں یا معاشرہ کی ضرورتوں کے مطابق لوگوں کی اصلاح کی جائے اور ان میں صلح کرائی جائے۔ اس کے ساتھ ساتھ اللہ سے محبت کرنا، اس کی انتہائی منزل مقصود ہونی چاہیئے اس کی صورت یہ ہے کہ قضاء قدر کے سامنے بالکل سر تسلیم خم کر دیا جائے اور ایک لمحہ کے لئے اللہ سے غافل نہ رہا جائے۔

مروّت کا اصول

امام ابن القیمؒ نے صوفیانہ مبادیات کی تجدید کرنے کے ساتھ ساتھ چند نئے اخلاقی اصول بھی قائم کئے ہیں۔ جن میں ایک اصول مروّت ہے، جسے آپ نے تن تنہا بیان کیا ہے۔ اور شیخ ہرویؒ نے اسے منازل اخلاق میں شامل نہیں کیا ہے۔ مگر ابن القیمؒ نے اسے اخلاق کی قسم میں شامل کیا ہے۔ [1]۔ اور اس کی حقیقت اس طرح بیان کی ہے:

مروّت کی حقیقت یہ ہے کہ اقوال، اخلاق اور اعمال میں سفلہ پن سے پرہیز کیا جائے۔ اس کے تین درجے ہیں:۔

(۱) ذاتی مروّت (یعنی انسان کا اپنی ذات سے مروّت کرنا) اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ایسے کام نہ کرے جو اس پر نکتہ چینی کا باعث بنیں اور لوگ اس کی برائی کریں۔

---

[1] مدارج السالکین - ۲/۱۹۷۔

(۲) اخلاقی مروّت - وہ یہ ہے کہ انسان ادب و حیاء کو اختیار کرے اور لوگوں کے ساتھ خوش اخلاقی سے پیش آئے۔

(۳) روحانی مروّت - وہ یہ ہے کہ انسان اللہ تعالیٰ سے مروّت اختیار کرے اور یہ سمجھے کہ اللہ تعالیٰ ہر وقت اسے دیکھ رہا ہے - اس لئے وہ کوئی ایسی بات نہ کرے جو اللہ کو ناپسند ہو اور جہاں تک ممکن ہو اپنے عیوب کی اصلاح کرتا رہے - ؎۱

معرفت و محبّت

امام ابن القیمؒ معرفت کو محبت پر مقدّم سمجھتے ہیں اور یہی مسلک منطق اور فطرت کے اصولوں کے مطابق ہے کیونکہ ایک انسان دوسرے انسان کے ساتھ محبت کرنے سے پہلے اسے پہچاننے کی کوشش کرتا ہے اور جب وہ معرفت اور واقفیت کے مرحلے سے آگے بڑھتا ہے تو وہ دوسرے شخص کے بارے میں اپنی ایک رائے قائم کرتا ہے - اس کے بعد اگر اس میں پسندیدہ صفات ہوتی ہیں تو وہ اس سے محبت کرنی شروع کرتا ہے - آپ اس رائے کی زور شور کے ساتھ حمایت کرتے رہے ہیں - اور اپنی متعدد تصانیف میں اس کا ذکر کیا ہے - ہم آپ کی کتاب مدارج السالکین سے یہ عبارت نقل کرتے ہیں:

"دلی محبت اسی کے ساتھ ہوتی ہے جس سے واقفیت ہو اس لئے کسی سے محبت کرنے سے پہلے اس کی صفات و کمالات سے واقف ہونا ضروری ہے - تاکہ اس کی صفات و کمالات لوگوں کے دلوں کو اس کی طرف مائل کر سکیں، اور جس قدر کوئی اس کی صفات و کمالات سے واقف ہو گا اس قدر اس کے دل میں اس کا ذوق و شوق محبت بڑھتا جائے گا اور وہ اس کے ذکر و قرب سے لذّت یاب ہو گا، لیکن اگر اس کی صفات کی معرفت میں کوئی حجاب حائل ہو جائے تو وہ چیز جو معرفت کی مشروط ہے، موجود نہیں ہو گی، چونکہ معرفت محبت کے لئے شرط ہے اس لئے معرفت کے بغیر محبت کا ہونا ممکن نہیں ہے۔" ؎۲

اس عبارت میں دو باتیں معلوم ہوتی ہیں: پہلی بات یہ ہے کہ اللہ کی صفات و کمالات کی معرفت سے دلوں میں اس کی محبت پیدا ہوتی ہے - کیونکہ قلوب ان سے محبت کرتے ہیں، جن سے پہلے سے واقفیت ہو اور اس میں ایسی صفات موجود ہوں، جو انھیں اس کی طرف مائل کر سکیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ جسے صفات خداوندی کی معرفت حاصل نہ ہو، وہ اس کی محبت سے محروم رہتا ہے کیونکہ محبت کی شرط معرفت ہے، جب یہ شرط موجود نہیں ہو گی تو محبت کبھی نہ ہو گی - آپ اپنی دوسری کتاب روضۃ المحبین میں یوں رقمطراز ہیں:

"جسے اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہو جائے تو پھر اسے کوئی چیز اس سے زیادہ پسندیدہ اور محبوب نظر

؎۱ مدارج السالکین ۲/۱۴۶ - ۱۴۸ ؎۲ مدارج السالکین ۳/۲۲

نہیں آئے گی اور وہ اللہ کے سوا اور کسی چیز کی طرف مائل نہیں ہوگا البتہ ان چیزوں کی طرف ضرور مائل ہوگا جو اسے اللہ تعالیٰ کے راستے پر گامزن ہونے اور اس کے قریب پہنچنے میں مدد دے سکیں۔[1]

امام غزالی کے خیالات

سب سے پہلے معرفت کو محبت پر مقدم کرنے کے نظریہ کو امام ابن القیم نے روشناس نہیں کرایا ہے۔ بلکہ اس سے پیشتر تصوف کے مشہور علمبردار امام غزالی ایسے خیالات کا اظہار کر چکے ہیں۔ اس مسئلے پر انھوں نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب احیاء علوم الدین میں نہایت وضاحت کے ساتھ گفتگو کی ہے۔ انھوں نے محبت کو معرفت کا ثمرہ قرار دیا ہے کیونکہ معرفت وادراک کے بعد ہی محبت کا تصور ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چونکہ جمادات میں معرفت وادراک کا وجود نہیں ہے۔ اس لئے وہ محبت کے احساس سے خالی ہیں۔ آپ فرماتے ہیں:-

"محبت، معرفت کا ثمرہ ہے، لہٰذا اگر معرفت نہیں ہے تو محبت بھی معقود ہوگی اور جس قدر معرفت کمزور ہوگی اس قدر محبت بھی کمزور ہوگی۔ اس کے برعکس معرفت کی تقویت کے ساتھ ساتھ محبت میں بھی اضافہ ہوتا جائے گا۔ اسی وجہ سے امام حسن بصری نے یہ کہا ہے:

"جسے اپنے پروردگار کی معرفت حاصل ہوتی ہے، وہ اس سے محبت کرتا ہے۔ اور جو دنیا سے واقف ہوتا ہے وہ اس سے نفرت کرنے لگتا ہے۔"[2]

آپ یہ بھی فرماتے ہیں:- "سب سے پہلے یہ معلوم کرنا چاہیئے کہ معرفت وادراک کے بعد ہی محبت کا تصور ہوتا ہے۔ کیونکہ انسان جس چیز سے واقف ہوتا ہے، اسی سے محبت کرتا ہے۔ اسی وجہ سے جمادات میں محبت کا وجود نہیں ہے۔ کیونکہ محبت، صاحب ادراک زندہ شے کی خاصیت ہے۔"[3]

حواس خمسہ کا ذکر کرتے ہوئے امام غزالی یہ واضح کرتے ہیں کہ ان پانچوں حواس کے علاوہ ایک چھٹی قوت بھی ہے۔ وہ قلب وعقل ہے، یہ قوت دوسری قوتوں سے زیادہ طاقتور ہے اور اس طاقت کی بدولت انسان کو دیگر حیوانات پر فضیلت حاصل ہے۔ آپ نے اس کی مزید وضاحت اس طرح کی ہے:

"باطنی بصیرت ظاہری نظر سے زیادہ طاقتور ہے، آنکھ سے زیادہ قلب ادراک کر سکتا ہے اور عقل کے ذریعے جو معانی اور خیالات معلوم ہوتے ہیں، وہ نظر میں آنے والے ظاہری حسن وجمال سے بڑھکر ہوتے ہیں بلکہ قلب کے ذریعے جو روحانی باتیں معلوم ہوتی ہیں، ظاہری حواس سے ان کا ادراک ممکن نہیں ہے۔ اس لئے طبع سلیم اور عقل صحیح کا رجحان ان روحانی امور کی طرف زیادہ ہوتا ہے۔ اور اسی میلان طبع کا دوسرا نام

۱؎ روضۃ المحبین ص ۲۲۲۔

۲؎ احیاء علوم الدین از غزالی ج ۴ ص ۲۸۷ و ص ۲۹۳

۳؎ احیاء علوم الدین از غزالی ج ۴ ص ۲۹۳ باب بیان ان المستحق للمحبۃ ہو اللہ وحدہٗ۔

محبت ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کی محبت سے وہی انکار کرتا ہے جو اپنی کوتاہ عقلی کی وجہ سے جانوروں کے درجے سے آگے نہ بڑھ سکے اور ظاہری حواس کے بغیر اسے کوئی چیز محسوس نہ ہو سکے۔

امام غزالی کے اس بیان سے دو باتیں ثابت ہوئی ہیں، پہلی بات یہ معلوم ہوئی ہے کہ معرفت محبت پر مقدم ہے۔ کیونکہ محبت معرفت کا ثمرہ ہے۔ دوسری بات یہ ثابت ہوئی کہ انسان کو معرفت ایک چھٹی طاقت کے ذریعے حاصل ہوتی ہے جسے قلب کہا جاتا ہے اور اس کے ذریعے معرفت کے بعد محبت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ چھٹی طاقت انسان کے لئے مخصوص ہے۔ البتہ حواس خمسہ میں دیگر حیوانات بھی شریک ہیں۔ یہی قلب اللہ کی معرفت اور اس کی صفات کا ادراک کر کے لذت حاصل کرتا ہے۔ اور اس معرفت و ادراک کی لذت سے اللہ کی محبت پیدا ہوتی ہے۔

خاتمہ

نتائج بحث کا خلاصہ

اب میں اس خاتمہ میں ان نتائج کا خلاصہ بیان کروں گا۔ جو طویل تحقیقات کے بعد مجھے حاصل ہوئے ہیں۔ اس کے بعد چند ہدایات پیش کروں گا۔ ہماری اس طویل بحث و تحقیق کے نتائج حسب ذیل ہیں:۔

۱۔ خاندان مملوک کے عہد میں ممالک مصر و شام کے سیاسی حالات نے ایک ایسی بیدار مغز نسل پیدا کر دی تھی جو حکام وقت کی نگرانی کرتی رہی اور اس کی ہیبت ان ممالک کے حکام پر اس قدر چھائی ہوئی تھی کہ وہ ان کے مشورہ کے بغیر کوئی اہم کام سرانجام نہیں دیتے تھے۔

۲۔ اس عہد کے مخلص حکام کے زیر سایہ علمی ترقی ہوتی رہی انھوں نے علم کی حوصلہ افزائی کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ محقق علماء کی ایک جماعت پیدا ہو گئی جن کی بدولت عہد ممالیک میں علمی تحریک پروان چڑھی اور اس قدر بار آور ہوئی کہ مختلف علمی شعبوں میں عربی کتابوں کا ایک بڑا ذخیرہ جمع ہو گیا۔ جن سے اسلامی علم و فکر میں قابل قدر اضافہ ہوا۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ ممالیک مصریہ محسوس کرنے لگے تھے کہ

علم سلطنتوں کا ستون اور ان کا بیش قیمت سرمایہ ہے۔ اس لئے انھوں نے علماء کی حوصلہ افزائی کی اور ان پر جود و کرم کی بارش برسائی، علماء نے بھی اس تحریک کو پروان چڑھانے میں پورا پورا حصہ لیا، اور زوال بغداد کے بعد جو علمی تباہی ہوئی تھی اس کی تلافی کرنے کے لئے انھوں نے اسلامی علوم و فنون کو دوبارہ زندہ کیا۔

۳ - گذشتہ دور میں جمال الدین افغانی نے اسلامی معاشرہ کی اصلاح کے لئے اپنی زندگی وقف کردی تھی مگر ان سے بیشتر بھی ایک مصلح اعظم پیدا ہوا تھا جس نے اپنا نصب العین اسلامی معاشرہ کی اصلاح قرار دیا تھا وہ شخصیت امام ابن تیمیہ کی تھی جنھوں نے حکام کو اس مقصد کے لئے بیدار کیا کہ وہ قومی مفادات کو ترجیح دیں، آپ نے علمائے کرام کو بھی جھنجوڑا کہ وہ خود دار بنیں اور حالات سے واقف رہیں ورنہ اہم معاملات میں ان کی کوئی آواز نہیں رہے گی۔ آپ نے حکام و رعایا کی اصلاح کے لئے "السیاسۃ الشرعیۃ فی اصلاح الراعی والرعیۃ" کے نام سے ایک کتاب تحریر کی۔

ان کے بعد ان کا بار امانت ان کے شاگرد رشید امام ابن القیمؒ نے اٹھایا آپ ساری عمر اپنے استاد محترم کے نقش قدم پر چلتے رہے، آپ نے مسلمان قوم کے عقائد کی اصلاح کی اور بزرگان سلف کے دینی مسلک کو زندہ کیا اور مسلمانوں میں جو مذہبی خرابیاں پیدا ہوگئی تھیں، اور جو گمراہی ان پر مسلط ہوگئی تھی آپ ان سب سے انھیں پاک و صاف کرنے کی کوشش کرتے رہے۔

۴ - امام ابن القیمؒ ۷ صفر ۶۹۱ھ میں پیدا ہوئے اور آپ کی وفات ۱۳ رجب ۷۵۱ھ میں ہوئی اس طرح آپ کا سال ولادت و وفات عیسوی سن کے مطابق ۱۲۹۲ء اور ۱۳۵۰ء ہے اس لئے دائرۃ المعارف الاسلامیہ (انسائیکلو پیڈیا آف اسلام) کی یہ تاریخ غلط ہے کہ آپ ۱۲۹۲ء سے لے کر ۱۳۵۶ء تک زندہ رہے کیونکہ اس طرح یہ ماننا پڑے گا کہ ہجری سن کے لحاظ سے آپ ساٹھ سال زندہ رہے اور عیسوی سن کے لحاظ سے چھیاسٹھ برس تک زندہ رہے۔ یہ کھلم کھلا تضاد اور غلط بیانی ہے۔

۵ - امام ابن القیمؒ نہ صرف احکام شرعیہ کے عالم تھے بلکہ آپ عربی زبان و ادب کے ماہر بھی تھے۔ یہاں تک کہ آپ نے علم بلاغت میں ایک کتاب لکھی جس کا نام یہ تھا۔ "کتاب الفوائد المشوق الی علوم القرآن وعلوم البیان"۔ آپ نے یہ کتاب علم بلاغت کی بنیادی کتابوں کا مطالعہ کرنے کے بعد لکھی تھی اور عربی زبان و ادب کے اسرار و نکات کو بخوبی سمجھنے کے بعد اس میں اپنی ذاتی اور طبع زاد معلومات کا اضافہ بھی کیا تھا۔

۶ - آپ ایک آزاد خیال محقق و مفکر تھے اور آپ کی شخصیت زور دار تھی۔ اسی وجہ سے آپ

کسی کی رائے کے پابند نہ تھے خواہ [redacted] رائے آپ کے اُستاد امام ابن تیمیہ کی کیوں نہ ہو۔ آپ نے بعض اوقات اپنے اُستاد کی رائے سے بھی اختلاف کیا ہے اور اگر آپ کو اپنے اُستاد کی رائے سے بڑھکر کوئی مدلّل رائے ملتی تھی تو آپ اپنے اُستاد کی رائے کو مسترد کر دیتے تھے، جیسا کہ اس کتاب کے پہلے باب میں "آپ کی شخصیت" کے عنوان سے اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ ہمیشہ آزاد خیالی کی دعوت دیتے رہے اور اسی مقصد کی تکمیل ہمیشہ آپ کا مطمحِ نظر رہا۔

۷۔ اس کتاب کا مطالعہ کرنے والے کو امام ابن تیمیہ اور امام ابن القیمؒ کی شخصیتوں میں بہت فرق نظر آئے گا۔ امام ابن تیمیہ ایک انقلاب پسند مفکر تھے جو حریفوں کے مقابلے میں تیز مزاج تھے۔ ان کے برخلاف ابن القیمؒ پُر سکون اور متوازن طبیعت کے انسان تھے۔ ابن تیمیہ میدان جنگ اور میدان فکر دونوں کے مجاہد تھے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ میدان جنگ کے جہاد میں آپ کو اپنے دشمنوں پر فتح حاصل ہوئی اور میدان فکر کے جہاد میں جو آپ کا دوسرا جہاد تھا، آپ نے عقائد فقہ اور تصوّف میں بیش قیمت سرمایہ چھوڑا آپ کے برخلاف ابن القیم نے ان تمام مسائل پر سکون اور توازن کے ساتھ بحث کی۔ اس نمایاں فرق کے دو اسباب ہیں۔

(۱) فطری طور پر امام ابن تیمیہ کا مزاج انقلاب پسند تھا مگر امام ابن القیمؒ فطری طور پر پُر سکون اور متوازن تھے تاہم یہ سکون وانقلاب کی طبیعتیں اپنے اپنے موقع پر کامیاب ہوئیں اور انھوں نے حریفوں پر اپنا اچھا اثر جمایا۔

(۲) چونکہ دونوں کا ماحول مختلف تھا اس لئے ہر ایک کی طبیعت اپنے ماحول کی اصلاح کے لئے مناسب ثابت ہوئی۔ امام ابن تیمیہ کے زمانے میں مخالفت زوروں پر تھی اس لئے امام موصوف نے اسی شدّت کے ساتھ اپنے اصولوں کی حمایت کی۔ حافظ امام ابن القیمؒ کے زمانے میں مخالفت کی شدّت میں کمی آگئی تھی اور اس کا زور گھٹ گیا تھا۔ اس لئے ابن القیمؒ کا انداز بیان اس قسم کے بحث و مناظرہ میں پُر سکون اور متوازن رہا اور آپ ان باتوں کی، جو شریعت کے موافق تھیں معقولیت کے ساتھ حمایت کرتے رہے، اور جو اُمور خلاف شرع تھے ان کی مخالفت کرتے رہے۔

۸۔ امام ابن القیمؒ نے خاص مقاصد کے ماتحت علمی تحقیق کی آپ کے عہد میں مسلمان بہت سے اختلافی مسائل میں اُلجھے ہوئے تھے۔ اس لئے آپ غور و خوض کے بعد اس نتیجے پر پہونچے کہ مسلمانوں کی ان الجھنوں کا واحد حل یہی ہے کہ انھیں ایک جھنڈے کے نیچے جمع کیا جائے۔ اور ان کے ان مذہبی اختلافات کو دور کیا جائے جو ان کے ذہنوں پر مسلّط ہو چکے تھے۔ اور ان میں مذموم تعصّب پیدا ہو گیا تھا، اس لئے آپ نے مسلمانوں کی فلاح و بہبود اسی میں دیکھی کہ انھیں عہد سلف کی طرف لوٹایا جائے اور انھیں صرف کتاب و سنّت

کے فیصلوں کا پابند بنایا جائے۔ لہٰذا آپ شیخ محترم امام ابن تیمیہ کی طرح بزرگانِ سلف کے عقائد پر قائم رہے۔ اور دونوں حضرات نے عقائد سلف کی نشر و اشاعت میں نمایاں حصّہ لیا اور ان اصولوں کے خلاف جہاد کیا جو سلف صالحین کے مسلک کے خلاف تھے کیونکہ ان کا مسلک اسلام کے صحیح اور خالص اصولوں پر مبنی تھا۔

آپ کا دوسرا مقصد یہ تھا کہ آپ اس فکری جمود کو توڑیں جو اہل علم کے عقول واذہان پر مسلّط تھا۔ انھوں نے سہل انگاری کے طور پر کورانہ تقلید کو اپنا شعار بنالیا تھا اور اسلامی مسائل پر آزاد خیالی کے ساتھ غور و فکر کرنا چھوڑ دیا تھا۔ لہٰذا آپ نے انھیں آزاد خیالی کی دعوت دی۔ اور کورانہ تقلید کی مذمّت کی اس کے ساتھ آپ یہ بھی پسند نہیں کرتے تھے کہ حقائق کو توڑ مروڑ کر پیش کیا جائے اور شرعی حیلوں کے پردے میں اسلام کے احکام کو کھلونا بنالیا جائے لہٰذا آپ نے اس رجحان کی سخت مذمّت کی، آپ نے اس بات پر زور دیا کہ شریعت کے ظاہری الفاظ کے مقابلے میں اسلام کی حقیقی اور صحیح روح کو سمجھنے کی کوشش کی جائے لہٰذا مذکورہ بالا مقاصد کے پیش نظر آپ نے مسلمانوں کے عقائد اور فقہی اصول کی اصلاح کی ان دونوں میدانوں میں آپ نے جو علمی ذخیرہ چھوڑا ہے وہ آپ کے علم و فضل کا بیّن ثبوت ہے اور مسلمانوں کی قیمتی چیز علمی میراث ہے۔

۹۔ آپ نے یہ ملاحظہ کیا کہ کچھ لوگ شرعی حیلوں کے نام سے مذہبی احکام کو کھلونا بنا رہے تھے اور اس طرح شریعت کا اصل مقصد فوت ہو رہا تھا۔ اور حیلہ ساز اپنے مقاصد میں کامیاب ہو رہے تھے حالانکہ شرعی احکام قومی مفاد اور مصلحتوں پر مبنی ہیں۔ مثلاً زکوٰۃ کا حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ غریبوں کی دستگیری کی جائے اور حرام چیزوں کو شریعت نے اس لئے ممنوع قرار دیا ہے کہ ان سے معاشرہ کے اندر گوناگوں خرابیاں پیدا ہونے کا اندیشہ تھا، لہٰذا ایسے احکام کے بارے میں شرعی حیلے اختیار کرنے سے شریعت کا اصل مقصد فوت ہو جاتا ہے مثلاً ان حیلوں کے ذریعے زکوٰۃ ساقط کرنے اور سود کو جائز قرار دینے سے چند حیلہ سازوں کا مقصد تو پورا ہو جاتا ہے۔ مگر ان کی بدولت قوم اور معاشرہ میں جو خرابیاں ہوں گی وہ زیادہ نقصان دہ ہوں گی اس لئے آپ نے معقول دلائل کے ساتھ اس کے خلاف جہاد کیا۔

۱۰۔ آپ اسلامی اصولوں پر گہری نظر رکھتے تھے اس لئے آپ نے معاملات میں اعتدال کو ملحوظ رکھا۔ آپ نے پیشگی شرائط اور ذرائع کو نظر انداز نہیں کیا اس معاملے میں آپ نے امام شافعیؒ کے اصولوں سے اختلاف کیا جن کا قول یہ ہے:

"کوئی معاملہ یا معاہدہ محض اپنی اندرونی خرابی کی وجہ سے فاسد ہوتا ہے۔ اس لئے کوئی مقدّم یا مؤخر شرط اسے فاسد نہیں بناتی ہے اور نہ معاملات محض یہ کہنے سے خراب ہوتے ہیں کہ "فلاں شے حاصل کرنے کا ذریعہ ہے یا یہ معاملہ بدنیتی پر مبنی ہے"۔ اس کے برخلاف امام ابن القیمؒ پیشگی شرائط کو ملحوظ رکھتے ہیں اور

ذرائع و مقاصد کو معتبر سمجھتے ہیں کیونکہ آپ کا عمل اس اصول پر مبنی ہے۔ "پرہیز علاج سے بہتر ہے"۔ آپ احکام کی ظاہری صورت پر فیصلہ نہیں کرتے ہیں بلکہ آپ ان احکام کی حقیقی روح کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ اس لئے آپ کسی ایسے معاملے کو جائز نہیں سمجھتے ہیں۔ جس کا اصل مقصد ناجائز کام کا ارتکاب ہو، یا اس معاملے سے پیشتر کوئی ناجائز شرط مقرر کرلی گئی ہو، آپ کا یہ خیال ہے کہ ہم شرعی احکام پر سطحی طریقے سے غور نہ کریں، بلکہ ہمیں چاہئے کہ ہم حق اور عدل و انصاف کی میزان سے اس کا وزن کریں، اور اس کی ظاہری شکل و صورت سے دھوکا نہ کھائیں بلکہ معاملات کی حقیقت اور ان کی تہ تک غوطہ لگائیں کیونکہ ممکن ہے کہ وہ معاملہ بدنیتی پر مبنی ہو۔

اس کے برخلاف امام شافعیؒ احکام کی ظاہری اور مادی تشریح کو کافی سمجھتے تھے اور وہ اسلامی شریعت کے تمام اصول و فروع اور اس کے احکام کو ظاہری نقطۂ نگاہ سے دیکھتے تھے اور ان کے ظاہری الفاظ کے مطابق فیصلہ کرتے تھے۔ ان کے خیال میں احکام و معاملات کی اندرونی حقیقت معلوم کرنے کی بنیاد وہم و تخمین پر ہوتی ہے۔ اس لئے اس صورت میں غلطی کرنے کا احتمال زیادہ ہے اور بہت کم صحیح فیصلہ کیا جاسکتا ہے لہذا مقررہ قاعدوں کے مطابق احکام صادر کئے جائیں اور جس کا کوئی قاعدہ مقرر نہ ہو اس کے مطابق کوئی حکم صادر نہ کیا جائے۔

۱۱۔ آپ اسلام کی صحیح روح کو اچھی طرح سمجھتے تھے اس لئے آپ کی انتہائی آرزو یہ تھی کہ مسلمان بھی اسلام کی صحیح روح کو سمجھیں اور اسی کے مطابق عمل کریں آپ کا یہ نظریہ تھا کہ شرعی احکام پر ان کے اصل مقاصد کے مطابق عمل کیا جائے۔ اور معاملات میں پیشگی ناجائز شرائط، نہ مقرر کئے جائیں اسی طرح ایسے ذرائع کا سدّباب کیا جائے جو بُرے کاموں کا ذریعہ بنتے ہوں، چنانچہ انہی اصولوں کو مدّنظر رکھنے کی وجہ سے حنبلی فقہ بہت زرخیز اور لچکدار ہوگئی ہے۔ وہ ظاہری صورت کو اہمیت دے کر جامد نہیں بنتی ہے بلکہ ہر حکم شرعی کا اس کے ذرائع و مقاصد کے لحاظ سے فیصلہ کرتی ہے۔ وہ ذرائع اور وسائل کو بھی اسی طرح اہم سمجھتی ہے۔ جس طرح مقاصد اہم ہیں۔ اگر وہ حلال ہیں تو مقصد بھی حلال رہے گا اور اگر وہ حرام ہوں تو مقصد کو بھی حرام قرار دیا جائے گا۔

۱۲۔ حنبلی علماء نے آزاد معاملات اور معاہدات کا اصول تسلیم کیا ہے ان کے نزدیک معاملہ کرنے والے طرفین کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اگر وہ چاہیں تو وہ شرطیں مقرر کرسکتے ہیں، بشرطیکہ اس معاملہ کی شرطوں میں کوئی شرعاً ناجائز بات نہ ہو، اس صورت میں معاہدہ کے فریقین کا ارادہ معتبر سمجھا جائے گا انھوں نے یہ اصول قرآن کریم کی اس آیت سے مستنبط کیا ہے:

"اے ایمان والو! تم آپس میں اپنا مال ناحق طریقے سے نہ کھاؤ بجز اس صورت کے کہ وہ باہمی رضامندی کی تجارت ہو۔"

حافظ ابن القیمؒ بھی اسی مسلک پر گامزن ہیں۔ انھوں نے اپنے حریفوں کی شدید مخالفت کی ہے اور یہ واضح کیا ہے کہ معاملات میں فریقین کی آزادی کو مقید کرنا اسلامی شریعت کی صحیح روح کے خلاف ہے، اس لئے معاملات کی آزادی کا دروازہ بند کر دینے سے لوگوں کے معاملات میں بہت خرابی پیدا ہو گی۔ اس سلسلے میں آپ نے معاملات اور عبادات کا یہ فرق بیان کیا ہے کہ عبادات میں آزادی نہیں ہے۔ مگر معاملات میں آزادی دینا درست ہے، اور یہی صحیح اسلامی روح ہے چونکہ عبادت کا تعلق اللہ سے ہے اس لئے عبادت اللہ کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق کی جاتی ہے، مگر معاملات لوگوں کے مفاد کے لئے مقرر کئے گئے ہیں اس لئے ان کے مفاد کی تکمیل اور ان کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے انھیں معاملات میں آزادی دی گئی ہے۔ صرف انہی چیزوں کی پابندی ہے جو شریعت نے عوامی مصلحت کے لئے حرام قرار دی ہیں۔ لہٰذا حنبلی علماء نے حقیقت پسندی کا ثبوت دیا ہے اور شریعت کی صحیح روح کو سمجھا ہے۔ کیونکہ اسلامی شریعت کے پیش نظر عوامی مفاد اور ان کی تنظیم حیات ہے۔ اس لئے ان کی مصلحت اس میں ہے کہ انھیں کاروبار اور معاملات میں آزادی دی جائے بشرطیکہ وہ حرام کو حلال اور حلال کو حرام نہ سمجھیں۔

۱۳۔ حنبلی مسلک مختلف زمانوں میں حالات کے مطابق ہر دور میں قانون سازی کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور لچکدار مسلک ہے۔ اس کے لچکدار ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ حنبلی مسلک میں یہ قاعدہ ہے کہ اگر کاروبار کرتے وقت کسی جنس کا عام بھاؤ ہو اور فریقین قیمت مقرر کئے بغیر سودا کریں تو ایسی بیع جائز ہے کیونکہ اس طرح لوگوں کو سہولت حاصل ہوتی ہے۔ امام احمد بن حنبل۔ ابن تیمیہؒ اور ابن القیمؒ کا اس پر عمل ہے۔

۱۴۔ امام ابن القیمؒ قرضخواہوں کے حقوق کے محافظ بھی تھے۔ آپ کا یہ قول ہے:

"اگر کسی کے ذمے اس قدر قرضہ ہو کہ وہ اس کے مال و جائداد کا احاطہ کرلے، تو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس میں سے کچھ رقم بخشش کرکے قرضخواہوں کو نقصان پہنچائے خواہ حاکم نے اس کا مال ضبط کیا ہو یا نہ کیا ہو۔"

آپ کا یہ قول اکثر فقہاء کی رائے کے خلاف ہے۔ امام ابویوسف۔ امام محمد۔ اور امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ قاضی کے حکم کے مطابق قرضدار کا مال ضبط ہو سکتا ہے۔ مگر امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ قرضدار کے مال پر پابندی نہیں لگائی جا سکتی ہے۔ کیونکہ پابندی لگانے سے اس کی حق تلفی ہو گی۔ آپ فرماتے ہیں:

"میں قرضے کے سلسلے میں پابندی لگانے کا قائل نہیں ہوں اگر کسی کے ذمے قرضہ واجب الادا ہو اور قرضخواہ اسے قید کرکے اور اس کا مال ضبط کرنے کا مطالبہ کریں تو میں اس پر پابندی نہیں لگاؤں گا۔"

ہمارے نزدیک امام ابن القیم کی رائے درست ہے۔ کیونکہ اسلامی شریعت لوگوں کے مفادات کی محافظ ہے لہٰذا قرضخواہ بھی اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان کے حقوق کی محافظت کی جائے اور ان کے مال کو ضائع ہونے سے بچایا جائے۔ بالخصوص جبکہ انھوں نے قرضداروں کو قرضہ دے کر ان پر یہ احسان کیا ہو کہ ان کی مالی مشکلات دور ہوئیں لیکن اگر قرضدار کو یہ اجازت دی جائے کہ وہ اپنا مال کسی دوسرے کو بخش دے تو اس طرح قرضخواہوں کی حق تلفی ہوگی، اسلامی شریعت اس کی اجازت نہیں دے سکتی ہے۔

۱۵ ۔ حافظ ابن القیمؒ جدید ترین سماجی نظریات کے حامی بھی ہیں۔ آپ کے خیال میں تمام لوگوں پر سماجی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ یعنی سماج کے تمام افراد ایک دوسرے کے کفیل اور ذمہ دار ہیں۔ اسی اصول پر آپ نے مداخلت غیر (عمل الفضولی) کے مسئلے پر عمل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص موجود نہ ہو اور اس کی غیر حاضری میں اس کے مال کو نقصان پہونچنے کا اندیشہ ہو، تو دوسرا شخص اس کو نقصان سے بچانے کے لئے اس کے مال میں مداخلت کر سکتا ہے بشرطیکہ اس مداخلت سے غیر کو فائدہ پہونچے۔ کیونکہ تمام مسلمان ایک برادری میں منسلک ہیں ان میں تعاون اور باہمی کفالت اور سماجی ذمہ داری کا جذبہ ہونا چاہیئے۔ آپ فرماتے ہیں:۔

"اگر غیر شخص اپنے دینی بھائی کے مال کی حفاظت کے لئے کچھ خرچ کرتے وقت یہ سمجھتا کہ اس کا مال ضائع ہو جائے گا اور اس کا یہ احسان مذہبی طور پر بیکار ہے، تو وہ ایسا اقدام کرنے کی جرأت نہ کرتا ایسی صورت میں لوگوں کے مفادات ہمیشہ خطرے میں رہتے اور اُن میں دوسروں کے مال کی حفاظت کا جذبہ ہی نہ پیدا ہوتا۔ لہٰذا اسلامی شریعت جو تمام شریعتوں پر فائق ہو، اور لوگوں کی بھلائی چاہتی اور ہر خرابی کا انسداد کرتی ہو، کیسے یہ اصول تسلیم کر سکتی ہے کہ عوام النّاس کے مفادات کو نظرانداز کیا جائے۔"

آگے چل کر آپ فرماتے ہیں:۔

"وہ لوگ جامد فقہاء ہیں جو یہ کہتے ہیں: یہ دوسرے کی ملکیت میں تصرّف ہے۔" مگر ان خشک دماغوں کو یہ معلوم نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وہی تصرّف حرام کیا ہے جس سے دوسروں کو نقصان پہونچتا ہو، مگر اس صورت میں اگر کوئی دوسرے کی ملکیت میں تصرّف نہ کرے تو اس شخص کو نقصان پہنچتا ہے۔"

۱۶ ۔ حافظ ابن القیمؒ نے فقہی مسائل کی بحث کا نیا طریقہ نکالا ہے جو اس سے پہلے رائج نہیں تھا آپ سے پہلے اور بعد کے فقہاء کا طریقہ یہ رہا تھا کہ وہ اصل مسئلہ کو اپنی بحث کی بنیاد قرار دیتے تھے، مگر آپ نے شرعی نصوص کو اساس بحث قرار دیا، یعنی آپ شرعی نصوص کو پیش کرنے کے بعد ان سے استنباط مسائل کرتے تھے آپ کا یہ طریقہ استدلال زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ اس میں شرعی نصوص پر اعتماد کیا گیا ہے۔

اور ان سے احکام اخذ کئے گئے ہیں، اس کے برخلاف آپ کے حریف اور مخالف مسائل کی عقلی تقسیم کرتے تھے اور ان کی بہت سی فروعات پیش کرتے تھے۔ (اس طرح ان کا طریقۂ بحث پیچیدہ اور ناقابل فہم ہو گیا تھا) مگر آپ کے طریقۂ استدلال کی یہ خوبی تھی کہ آپ نے شرعی نصوص کو زندہ کر کے ان کی علمی قدر و قیمت کو واضح کیا اور شرعی احکام پر ان کے اثرات کو نمایاں کیا، اس کے علاوہ اس کی ایک خوبی یہ تھی کہ اس طرح پڑھنے والے کی دلچسپی قائم رہتی تھی اور وہ پڑھنے سے تنگدل ہو کر اکتاتا نہیں تھا، وجہ یہ تھی کہ حافظ ابن القیمؒ پر نور نبوت کی کرنیں چمکتی تھیں اس لئے ایسا شخص کون ہو گا، جو شریعت کی ان ضیاء پاشیوں سے اکتساب نور نہ کرے؛

۱۷۔ حافظ ابن القیمؒ اپنے مقاصد اور طریقۂ بحث میں مطابقت پیدا کرنے میں کامیاب رہے۔ آپ کے مقاصد کا محور یہ ہے کہ آپ اہلِ علم کو اجتہاد کی دعوت دیں، اور انھیں کورانہ تقلید سے باز رکھیں۔ یہ مقصد ہر مقام پر آپ کے پیشِ نظر رہا اور ہر علمی بحث میں آپ نے اپنے مقصد کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑا، یعنی ہر مسئلہ کی تحقیق میں آپ نے سب سے پہلے شرعی نصوص پیش کیں، اس کے بعد بکثرت عقلی اور نقلی دلائل بیان کئے۔ نیز بحث و تحقیق کے سلسلے میں فقہائے کرام کے خیالات بھی پیش کئے، اگر ان کی کوئی رائے بحث و تحقیق کے بعد آپ کو پسند آتی تھی تو آپ اسے اختیار کر لیتے تھے، یا کوئی درمیانی راہ نکال لیتے تھے ورنہ انھیں رد کر دیا کرتے تھے مگر ان کی تردید کرنے سے پہلے آپ مخالفین کے دلائل بھی پیش کرتے تھے اور ہر ایک دلیل کو رد کرنے کے بعد اپنے دلائل پیش کرتے تھے۔ یہی صحیح بحث و تحقیق کا وہ طریقہ ہے، جو اجتہاد کے اصولوں کے عین مطابق ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ آپ اپنے مقصد کے مطابق ایمانداری کے ساتھ کام کرتے رہے، ورنہ عام طور پر اس میدان میں بہت سے محققین لغزش کھا جاتے ہیں کیونکہ وہ پہلے ایک نہایت اعلیٰ اور مثالی نصب العین مقرر کرتے ہیں، اور جب وہ عملی میدان میں نکلتے ہیں تو وہ اپنے اصولوں اور نصب العین کی مخالفت کرتے ہیں مگر ابن القیمؒ نے ایسا نہیں کیا۔ ان کے مقاصد اور ان کا طرز عمل دونوں دوش بدوش ایک ہی منزل مقصود کی طرف رواں دواں رہے، اور کسی مرحلے پر ان کا راستہ مختلف نہیں ہوا۔

۱۸۔ حافظ ابن القیمؒ کی یہ رائے ہے کہ سنت نبوی نے کتاب اللہ سے زائد احکام بھی پیش کئے ہیں مثلاً سنت نبوی میں بیوی کی بھتیجی یا بھانجی کو یا اس کے برعکس نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔ نیز جو رشتے نکاح کے لئے از روئے نسب حرام ہیں، ویسے ہی رضاعی رشتے نکاح کے لئے حرام ہیں نیز سنت نبوی نے حضر میں شفعہ اور رہن کو جائز کہا ہے، جدہ کو وارث قرار دیا ہے۔ مسلمانوں اور کافر کے درمیان میراث کو ممنوع کیا ہے، اور پوتی کو بیٹی کے ساتھ چھٹے حصے کا وارث بنایا ہے، آپ فرماتے ہیں:

" وہ شرعی احکام جو قرآن کریم میں مذکور نہیں ہیں اور سنت نبوی سے ثابت ہیں، اگر قرآنی احکام

سے زیادہ نہ ہوں تو کم بھی نہیں ہیں لہٰذا اگر ہر سنّت کو، جو قرآن کریم کے حکم سے زائد ہو، رد کر دیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سنّت نبوی کے تمام احکام باطل ہو جائیں گے اور صرف وہی احکام باقی رہ جائیں گے، جو قرآن کریم سے ثابت ہیں؟

آپ اس کے قائل ہیں کہ قرآن کریم سے زائد سنّت نبوی کے احکام بھی قابل عمل ہیں مگر جب ہم انھیں قابل عمل تسلیم کرتے ہیں، تو اس صورت میں ہم کتاب اللہ کی مخالفت نہیں کرتے ہیں، کیونکہ ہمارا طرز عمل بھی قرآن کریم پر مبنی ہے۔ ہمیں احکام رسول کی اطاعت کرنے کی ہدایت قرآن کریم میں دی گئی ہے۔ نیز احادیث نبوی سے بھی یہ ثابت ہے کہ بعض سنن نبوی قرآن کریم سے زائد ہیں۔ اور یہ حقیقت بھی ہے کہ سنّت کے ذریعے کئی ایسے احکام ثابت ہیں، جن کا ذکر قرآن کریم میں نہیں ہے۔

اس بات کے قائل امام شافعی بھی ہیں کہ سنّت نبوی قرآن کریم سے زائد احکام پیش کرتی ہے، اس میں کوئی حرج بھی نہیں ہے کیونکہ رسول کریم شارح قرآن ہیں اگر آپ قرآن کریم کے مجمل۔ عام اور مطلق احکام کو بیان کر سکتے ہیں تو آپ وہ حکم بھی بیان کر سکتے ہیں جس کے بارے میں قرآن کریم خاموش ہو۔

۱۹۔ علماء کرام نے یہ بیان کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تین طلاقوں کو نافذ کیا تھا، مگر عہد نبویؐ میں یہ حکم نافذ نہیں تھا۔ اس مسئلہ کی تحقیق کی گئی ہے کہ آیا فی الواقع حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو حکم نافذ کیا تھا وہ عہد نبوی کے عمل کے مخالف تھا یا نہیں؟ اس سلسلے میں ہماری تحقیقات کے نتائج مندرجہ ذیل ہیں:۔

(الف) عہد نبوی میں صحابۂ کرام ایک طلاق دیا کرتے تھے کیونکہ قرآن کریم میں یہ مذکور ہے۔ طلاق دو مرتبہ ہوتی ہے۔

(ب) ان میں سے جو تین طلاقیں دیتا تھا، تو اس کی بیوی اس سے جُدا ہو جاتی تھی جیسا کہ حضرت ابن عباس نے فتویٰ دیا تھا۔

(ج) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو فعل انجام دیا وہ عہد نبوی کے احکام کے مطابق تھا کیونکہ جو کوئی اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیتا تھا تو اس کی بیوی اس سے بالکل الگ ہو جاتی تھی جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے لہٰذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کوئی نیا حکم نہیں دیا تھا مگر فرق یہ تھا کہ عہد نبوی میں تین طلاقیں شاذ و نادر دی گئی تھیں تاہم جو کوئی طلاق دیتا تھا، وہ اس کے مطابق اپنی ذمّہ داری برداشت کرتا تھا۔ مگر حضرت عمرؓ کے عہد میں تین طلاقوں کا طریقہ رائج ہو گیا تھا، جیسا کہ حضرت عمرؓ کے اس قول سے واضح ہے:۔

"لوگوں نے اس کام میں جلدبازی شروع کر دی ہے جس میں انھیں تاخیر کرنی چاہیئے تھی۔"

لہٰذا یہ قول صحیح نہیں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عہد نبوی کے حکم کی مخالفت کی تھی۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے مصالح عامّہ کا خاص لحاظ کیا ہے جیساکہ امام ابن القیمؒ نے بیان کیا ہے۔

۲۰۔ حافظ ابن القیمؒ نے بزرگان سلف کے عقائد کو اختیار کیا ہے اور اللہ کی صفات اور آیات متشابہ میں انہی کے مسلک کی حمایت کی نیز تنزیہ اور عدم تاویل میں سلف کی راہ پر گامزن تھے اور افعال عباد و حسن وقبح کے مسائل میں بھی انھیں کی تائید کی ہے۔

۲۱۔ آپ نے اسلامی تصوّف کو غلط مسائل وعقائد سے پاک وصاف کرنے کی کوشش کی ہے اور اہل تصوّف کے خلاف شرعی باتوں پر نکتہ چینی کی ہے مثلاً مسئلہ وحدۃ الوجود، شرعی احکام ساقط کرنا اور حقیقت وشریعت میں امتیاز پیدا کرنا۔ ذوق و وجدان کو ترجیح دے کر علم شرع کو نظر انداز کرنا، خلاف شرع عبادت کرنا ہے، آپ نے صوفیانہ مبادیات کی تجدید کی ہے نیز معرفت وسعادت کے نظریوں کی وضاحت کی ہے اور معرفت کو محبّت پر مقدّم رکھا ہے۔ اور اس مسئلے میں امام غزالی کی تائید کی ہے۔ آپ نے انسانوں کو مادّیات سے دور رہ کر دنیا سے بے رغبتی اختیار کرنے کی تلقین کی ہے اور انھیں آخرت کی طرف مائل کیا ہے۔

مفید تجاویز

آخر میں دو مفید تجاویز پیش کی جاتی ہیں:

پہلی تجویز یہ ہے کہ امام ابن القیمؒ کی تصانیف کا جدید علمی انداز میں مطالعہ کیا جائے۔ اور آپ کے علمی کارناموں کو اس طرح مدوّن کیا جائے کہ آپ کے مکرّر اور منتشر مباحث یکجا جمع ہو جائیں کیونکہ آپ کی تصانیف میں جابجا مکرّر مباحث بکھرے ہوئے ہیں مثلاً حسن وقبح کا مسئلہ آپ کی مندرجہ ذیل تصانیف میں وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے:

(۱) مدارج السالکین۔
(۲) مفتاح دار السعادۃ۔
(۳) شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل۔

لہٰذا اگر اس قسم کے مباحث کو آپ کی مختلف تصانیف سے سمیٹ کر یکجا کر دیا جائے تو طالبانِ تحقیق کے لئے ان کا مطالعہ کرنا آسان ہو جائے گا۔

دوسری تجویز یہ ہے کہ اہلِ علم اور اہلِ تحقیق کی حوصلہ افزائی کی جائے کہ وہ امام ابن القیمؒ جیسے آزاد خیال محقق اور مفکّر علمائے اسلام کے علمی کارناموں کی چھان بین کریں۔ تاکہ وہ اس نمونہ کی تحقیقاتی تصانیف پیش کر سکیں جیسی کہ ہم نے پیش کی ہیں۔ ایسے آزاد مفکّرین اسلام، جن پر تحقیقاتی کام نہیں

ہو سکا ہے۔ علامہ ابن حجر۔ سبکی اور ابن عبد السلام وغیرہ ہیں۔ اس سے یہ فائدہ ہوگا کہ اسلامی تحقیقات کا ایک بیش بہا ذخیرہ جمع ہو جائے گا جو علوم اسلامیہ کے طالبوں کے لئے نئی چیز ہوگی اور انھیں معلوم ہوگا کہ ہمارے اسلاف نے فقہ اور عقائد میں ایسے خزانے چھوڑے تھے جن کو صدیوں کے گرد وغبار نے اس قدر پوشیدہ کر دیا تھا کہ کوئی ان کی قدر شناسی نہیں کر سکا، لہٰذا اسلامی علوم کے قدر دانوں کا فرض اوّلین ہے کہ وہ ان پوشیدہ علمی خزانوں کو نمایاں کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کریں۔

وما توفیقی الاّ باللہ۔ علیہ توکّلتُ والیہ اُنیب۔

شہرا۔ القاہرۃ فی ۳۰/۱۲/۱۹۵۵م۔

کتابیات

مآخذ و کتب حوالہ

(الف)

۱ - ابوحنیفہ لأستاذنا الاستاذ محمد ابوزہرۃ -

۲- اجتماع الجیوش الاسلامیۃ علی غزو المعطلۃ والجہمیۃ لابن القیمؒ طبع بالہند -

۳- إحیاء علوم الدین لأبی حامد محمد بن محمد الغزالی -

۴- الاختلاف فی اللفظ لابن قتیبۃ -

۵- إرشاد الفحول إلی تحقیق الحق من علم الأصول للإمام محمد بن علی بن محمد الشوکانی مطبعۃ السعادۃ الطبعۃ الأولی سنۃ ۱۳۲۷ھ -

۶ - أسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ لابن الأثیر -

۷ - الإسلام والحضارۃ العربیۃ لمحمد کرد علی -

۸- أسنی المطالب لشیخ الإسلام زکریا بن محمد الانصاری المتوفی سنۃ ۹۲۶ھ و ھو شرح روض الطالب لابن أبی بکر المقری الیمنی -

۹ - الاشعری - أبو الحسن - للمرحوم الاستاذ الدکتور حمودۃ غرابۃ المدرس بکلیۃ أصول الدین -

۱۰- أصول التشریع الإسلامی لأستاذنا الأستاذ علی حسب اللہ - مطبعۃ العلوم - الطبعۃ الأولی سنۃ ۱۳۷۱ھ - ۱۹۵۲م -

۱۱- أصول الفقہ للمرحوم الشیخ محمد الخضری المطبعۃ الرحمانیہ بمصر الطبعۃ الثانیۃ سنۃ ۱۳۵۲ھ -

۱۲- اعلام الموقعین لابن القیم مطبعۃ الکردی -

۱۳- إغاثۃ اللہفان من مصائد الشیطان لابن القیم -

١٤- إقامة الدليل على إبطال التحليل لابن تيمية -
١٥- الأم لمحمد بن إدريس الشافعي المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٢١ هـ -
١٦- الانتصار لأبي محمد الخياط -

(ب)

١٧- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين أبي بكر الكاساني الحنفي الملقب ملك العلماء مطبعة شركة المطبوعات العلمية الطبعة الأولى سنة ١٣٢٧ هـ -
١٨- البداية والنهاية لعماد الدين أبي الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير المتوفى سنة ٧٧٣ هـ بمطبعة السعادة بمصر الطبعة الأولى سنة ١٣٥١ هـ - سنة ١٩٣٢ م -
١٩- البحر المحيط لأبي عبد الله الاندلسي الغرناطي الشهير بأبي حيان المولود سنة ٦٥٤ هـ والمتوفى بالقاهرة سنة ٧٥٤ هـ مطبعة السعادة الطبعة الأولى سنة ١٣٢٨ هـ -

(ت)

٢٠- تاريخ آداب اللغة العربية لجورجي زيدان - مطبعة الهلال - الطبعة الثالثه بالقاهره -
٢١- تاريخ بغداد لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي مطبعة السعادة الطبعة الأولى سنة ١٣٤٩ هـ ١٩٣٩ م -
٢٢- تاريخ التشريع الاسلامي للمرحوم الشيخ محمد الخضري مطبعة الاستقامة بالقاهرة الطبعة الخامسة سنة ١٣٥٨ هـ سنة ١٩٣٩ م -
٢٣- تاريخ دولة المماليك في مصر - لسر وليم موير ترجمة محمود عابدين وسليم حسن - الطبعة الأولى -
٢٤- تاريخ الفتح الاسلامي في عهد الرسول وعصر الخلفاء الراشدين وبني أمية لأستاذ محمد فخر الدين "مطبعة العلوم بمصر" -
٢٥- تاريخ المماليك البحرية للدكتور علي ابراهيم حسن -
٢٦- التبيان في أقسام القرآن لابن القيم - المطبعة الميرية بمكة سنة ١٣٢٢ هـ -
٢٧- تراجم رجال القرنين السادس والسابع - لشهاب الدين المعروف بأبي شامة المقدسي الدمشقي الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧ م نشره السيد - عزت العطار الحسيني -
٢٨- التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق للمرحوم الدكتور زكي مبارك الطبعة الأولى سنة ١٩٣٨ م - بمطبعة الرسالة -
٢٩- التعريفات للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني بالمطبعة الحميدية بمصر سنة ١٣٢١ هـ -

٣٠۔ التحریف بالقرآن والحدیث لأستاذنا الاستاذ محمد الزفزاف الطبعة الأولی سنة ١٣١١ھ۔ سنة ١٩٥٥م بمطبعة السنة المحمدیة۔

٣١۔ تلبیس إبلیس (او نقد العلم والعلماء) لابن الجوزی۔ مطبعة السعادة سنة ١٣٤٠ھ۔

٣٢۔ التوفیقات الالهامیة للواء محمد مختار باشا۔ المطبعة الأمیریة ببولاق الطبعة الأولی سنة ١٣١١ھ۔

٣٣۔ ابن تیمیہ للمرحوم الاستاذ عبد العزیز المراغی۔

٣٤۔ ابن تیمیہ لأستاذنا الأستاذ محمد ابو زهرة۔ الطبعة الأولی مطبعة دار الفکر العربی۔

(ج)

٣٥۔ الجامع لأحکام القرآن لأبی عبد الله محمد بن أحمد الأنصاری القرطبی مطبعة دار الکتب المصریة سنة ١٩٣٧م ۔١٣٥٦ھ۔

٣٦۔ جامع البیان فی تفسیر القرآن لمحمد بن جریر بن کثیر ابن غالب أبی جعفر الطبری بالمطبعة الیمنیة بمصر

٣٧۔ الجامع الصحیح لمسلم۔

٣٨۔ جلاء العینین فی محاکمة الأحمدین للسید نعمان خیر الدین الشهیر بابن الألوسی البغدادی۔

(ح)

٣٩۔ حاشیة علی الکشاف للشیخ محمد علیان المرزوقی الشافعی۔

٤٠۔ حاشیة الصبان علی الأشمونی مطبعة مصطفی محمد۔

٤١۔ حسن المحاضرة فی أخبار مصر والقاهرة لجلال الدین السیوطی الشافعی المطبعة الشرقیة۔

٤٢۔ ابن حنبل لأستاذنا الأستاذ محمد أبو زهره۔ المطبعة النموذجیة بالحلمیة الجدیدة بمصر سنة ١٣٦٧ھ سنة ١٩٤٧۔

٤٣۔ الحیاة الروحیة فی الإسلام للدکتور محمد مصطفی حلمی۔

(خ)

٤٤۔ الخراج لیحیی بن آدم القرشی طبع سنة [illegible]١٨٩م حققه وصححه الشیخ أحمد محمد شاکر۔

٤٥۔ الخطط الجدیدہ التوفیقیة للمرحوم علی مبارك۔

٤٦۔ خطط الشام لمحمد کرد علی المطبعة الحدیثة بدمشق سنة ١٩٢٥م۔ الطبعة الأولی۔

٤٧۔ الخطط المسماة بالمواعظ والاعتبار بذکر الخطط والآثار لتقی الدین احمد بن علی المعروف

بالمقریزی مطبعۃ النیل الطبعۃ الأولیٰ سنۃ ١٣٢٦ھ۔

(د)

٤٨۔ دائرۃ المعارف الاسلامیۃ۔

٤٩۔ الدارس فی تاریخ المدارس للنعیمی۔ مطبعۃ الترقی بدمشق۔

٥٠۔ دراسات فی تاریخ الممالیک البحریۃ للدکتور علی ابراھیم حسن۔ مطبعۃ الاعتماد سنۃ ١٩٤٤م

٥١۔ الدرر الکامنۃ فی أعیان المائۃ الثامنۃ لابن حجر طبع بالھند۔

(ر)

٥٢۔ الرسالۃ للإمام محمد بن إدریس الشافعی الطبعۃ الأولیٰ مطبعۃ مصطفی البابی الحلبی ١٣٥٨ھ سنۃ ١٩٤٠م۔

٥٣۔ الرسالۃ التدمریۃ لابن تیمیہ۔

٥٤۔ الرسالۃ القشیریۃ للقشیری طبع مطبعۃ صبیح سنۃ ١٩٢٨م

٥٥۔ رسالۃ القیاس لابن تیمیۃ المطبعۃ السلفیۃ بمصر سنۃ ١٣٤٦ھ

٥٦۔ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی لشھاب الدین محمود الألوسی۔ إدارۃ الطباعۃ المنیریۃ۔

٥٧۔ روضۃ المحبین ونزھۃ المشتاقین لابن القیم۔

(ز)

٥٨۔ زاد المعاد فی ھدی خیر العباد لابن القیم مطبعۃ محمد علی صبیح الطبعۃ الأولیٰ ١٣٥٣ھ۔ ١٩٣٤م۔

(س)

٥٩۔ السلوک لمعرفۃ دول الملوک لتقی الدین المقریزی۔ مطبعۃ دار الکتب المصریۃ سنۃ ١٩٣٤م۔

(ش)

٦٠۔ الشافعی لأستاذنا محمد ابوزھرہ مطبعۃ مخیمر بمصر الطبعۃ الثانیۃ۔

٦١۔ شذرات الذھب فی أخبار من ذھب لابن العماد طبع القاھرۃ ١٣٥٠ھ۔

٦٢۔ شرح الأشمونی علی ألفیۃ ابن مالک۔

٦٣۔ شرح سعد الدین التفتازانی علی العقائد النسفیۃ۔

٦٤۔ الشرح الکبیر لشمس الدین بن قدامۃ المتوفی سنۃ ٦٨٢ھ مطبعۃ المنار۔ الطبعۃ الثانیۃ۔

٦٥۔ شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل لابن القیم المطبعۃ الحسینیۃ بمصر۔

(ص)

٦٦ - صبح الأعشى للقلقشندی المطبعة الاميرية بالقاهرة ١٣٣٣هـ - ١٩١٥م -

٦٧ - صحيح مسلم شرح النووی الطبعة الأولى سنة ١٣٤٧هـ - ١٩٢٩م

٦٨ - الصديق أبو بكر للدكتور محمد حسين هيكل مطبعة مصر سنة ١٣٦٢هـ - الطبعة الثانية -

٦٩ - الصلا[redacted] وأحكام تاركها لابن القيم مطبعة صبيح الطبعة الأولى -

٧٠ - الصوفية فی الاسلام لنيكلسون ترجمة نور الدين شريبة -

(ض)

٧١ - ضحى الاسلام للمرحوم الأستاذ أحمد أمين -

(ط)

٧٢ - طبقات الحنابلة، لابن رجب مصورة و مخطوطة بدار الكتب المصرية -

٧٣ - طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين أبی نصر عبد الوهاب ابن تقی الدين السبكی المطبعة الحسينية بالقاهرة - الطبعة الأولى -

٧٤ - الطرق الحكمية فی السياسة الشرعية لابن القيم مطبعة الآداب والمؤيد بالقاهرة سنة ١٣١٧هـ -

(ع)

٧٥ - عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمی والأدبی للاستاذ محمود رزق سليم المطبعة النموذجية بالحلمية الجديدة بالقاهرة ١٣٦٨ - ٤٩ ١٩م -

٧٦ - العقود الدرية من مناقب شيخ الاسلام ابن تيمية، لابن عبد الهادی مطبعة حجازی بالقاهرة سنة ١٣٥٦ هـ -

٧٧ - عقيدة السلف، لأبی عثمان إسماعيل الصابونی -

٧٨ - عيون المسائل الشرعية فی الأحوال الشخصية، لأستاذنا الأستاذ علی حسب الله - مطبعة العلوم الطبعة الثانية ١٣٧٠ - ١٩٥٠م -

(ف)

٧٩ - ابن الفارض والحب الإلهی، للدكتور محمد مصطفى حلمی - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر الطبعة الأولى سنة ١٩٤٥ -

٨٠ - فتح القدير لكمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن الهمام المتوفى عام ٨٦١هـ الطبعة الأولى سنة ١٣١٥ بالمطبعة الأميرية -

٨١ - الفرق بين الفرق للبغدادی مطبعة المعارف بمصر -

۸۲۔ الفروسیة الشرعیة النبویة، لابن القیم مطبعة الأنوار ۱۳۶۰ھ ۱۹۴۱م

۸۳۔ الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، لابن حزم مطبعة الموسوعات بمصر۔

۸۴۔ فصوص الحکم، للشیخ الأکبر محی الدین بن عربی المتوفی سنة ۶۳۸ھ مطبعة الحلبی سنة ۱۳۶۵ھ ۱۹۴۶م۔

۸۵۔ فواتح الرحموت (شرح مسلم الثبوت) المطبعة الأمیریة۔ الطبعة الأولی۔

۸۶۔ فوات الوفیات، لمحمد بن شاکر الکتبی المتوفی سنة ۷۶۴ھ طبع بمصر سنة ۱۲۹۹ھ۔

(ق)

۸۷۔ القاموس المحیط، لمجد الدین الفیروز آبادی۔ مطبعة دار المأمون سنة ۱۳۵۷ھ سنة ۱۹۳۸م۔

۸۸۔ القرآن الکریم۔

(ک)

۸۹۔ الکافیة الشافیة فی الانتصار للفرقة الناجیة لابن القیم مطبعة التقدم العلمیة بمصر سنة ۱۳۲۴ھ۔

۹۰۔ الکامل، لأبی الحسن علی بن أبی الکرم المعروف بابن الأثیر۔ الطبعة الأولی۔

۹۱۔ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل۔ و عیون الاقاویل فی التأویل لمحمود بن عمر الزمخشری مطبعة مصطفی محمد سنة ۱۳۵۴ھ۔

(ل)

۹۲۔ لسان العرب، لجمال الدین المعروف بابن منظور الافریقی المصری الطبعة الأولی بالمطبعة الأمیریة ببولاق سنة ۱۳۰۰ھ۔

۹۳۔ اللمع، للسراج الطوسی لنشره نیکلسون سنة ۱۹۱۴م۔

(م)

۹۴۔ مجلة الأزهر۔

۹۵۔ مجموعة رسائل شیخ الاسلام، ابن تیمیة۔ مطبعة السنة المحمدیة ۱۹۱۴م الطبعة الأولی۔

۹۶۔ مجموعة الرسائل والمسائل لابن تیمیة۔ مطبعة المنار الطبعة الأولی سنة ۱۳۴۹ھ۔

۹۷۔ مجموعة فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیة، مطبعة الکردی بالقاهرة سنة ۱۳۲۶ھ۔

۹۸۔ مختصر سنن أبی داؤد للحافظ المنذری مطبعة السنة المحمدیة ۱۳۶۹ھ سنة ۱۹۵۰م۔

۹۹۔ مختصر طبقات الحنابلة للشیخ جمیل الشطی۔

۱۰۰۔ مدارج السالکین بین منازل إیاک نعبد و إیاک نستعین، لابن القیم مطبعة المنار الطبعة الأولی

وهو فی ثلاثة أجزا -

١٠١- مروج الذهب ومعاون الجوهر فی التاریخ، لأبی الحسن علی ابن الحسین بن علی المسعودی الشافعی المتوفی سنة ۳۴۶ وطبع بالمطبعة البهیة المصریة سنة ۱۳۴۶ھ-

۱۰۲- المستصفی لأبی حامد الغزالی المطبعة الأمیریة الطبعة الأولی سنة ۱۳۲۲ھ-

۱۰۳- معجم البلدان، لشهاب الدین یاقوت الحموی-

۱۰۴- المغنی، لابن قدامة المتوفی سنة ۶۳۰ھ مطبعة المنار الطبعة الثانیة -

۱۰۵- مفتاح دار السعادة ومنشور ولایة العلم والارادة، لابن القیم مطبعة السعادة-

۱۰۶- مقالات الإسلامیین، لأبی الحسن الأشعری-

۱۰۷- مقدمة ابن خلدون، المطبعة الأدبیة -

۱۰۸- الملل والنحل، لأبی الفتح محمد بن عبد الکریم الشهرستانی المتوفی سنة ۵۴۸ھ- الطبعة الأولی بالمطبعة الأدبیة بمصر سنة ۱۳۱۷ھ-

۱۰۹- المناقب لابن الجوزی-

۱۱۰- الموافقات للشاطبی-

(ن)

۱۱۱- النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة، لجمال الدین أبی المحاسن ابن تغری بردی ۱۳۵۱م الطبعة الأولی - مطبعة دار الکتب المصریة -

۱۱۲- نفح الطیب -

۱۱۳- نیل الأوطار لمحمد بن علی بن محمد الشوکانی - الطبعة الثانیة مطبعة الحلبی بمصر ۱۳۷۱ھ سنة ۱۹۵۲م-

۱۱۴- الهجرتین لابن القیم - المطبعة الحسینیة بمصر -

۱۱۵- الهدایة شرح بدایة المبتدی، لعلی بن أبی بکر المتوفی عام ۵۹۳ ھ المطبعة الأمیریة الطبعة الأولی سنة ۱۳۱۵ھ-

(و)

۱۱۶- وفیات الأعیان وأنباء أنباء الزمان لابن خلکان - المطبعة الیمنیة بمصر الطبعة الأولی +

ہماری کتابیں

مآثر عالمگیری

مصنفہ: محمد ساقی مستعد خاں
مترجمہ: محمد فدا علی طالب

اورنگ زیب عالمگیر کے پچاس سالہ جنگی دور حکومت کے چشم دید حالات وقائع نگار محمد ساقی مستعد خاں کے قلم سے جو زندگی بھر اورنگ کے ساتھ محل شاہی سے لیکر میدان جنگ تک رہا۔ اس اہم تاریخی کتاب کے مطالعہ سے شاہجہاں کے ایام اسیری، داراشکوہ، شجاع اور مراد کی باہمی جنگ، سیواجی مرہٹہ کی چالبازیاں، فتح گولکنڈہ اور دکن کی فتوحات کی صحیح تصویر آنکھوں کے سامنے آجاتی ہے۔ متعصب سے متعصب مورخ نے بھی اس کتاب کو مستند اور محققانہ تسلیم کیا ہے۔ ۴۸۰ صفحات بڑی سائز مجلد۔

قیمت نو روپے بارہ آنے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی سیاسی زندگی

مصنفہ: علامہ مناظر احسن گیلانی

ایک عظیم الشان فقیہہ، ایک فقید المثال اصولی، ایک میر المنقول مصنف، ایک بیباک داعی حق جس نے ساری عمر جابر اور ظالم حکمرانوں کے خلاف اعلانِ حق میں گزار دی ایسی عظیم اسلامی شخصیت کے مفصل حالاتِ زندگی، بڑی سائز صفحات ۵۶۰،

قیمت بارہ روپے

نظام الملکؒ طوسی

مصنفہ: مولانا عبد الرزاق کانپوری

خواجہ حسن نظام الملک طوسی عالم اسلام کا پہلا وزیر اعظم جس نے اسلامی آئین کی تدوین کی۔ اس اہم تذکرہ میں عمر خیام نیشاپوری اور حسن بن صباح بانی فرقہ باطنیہ کے مفصل اور مستند حالات۔ بڑی سائز مجلد صفحات ۵۶۰۔ قیمت: بارہ روپے

سفینۃ الاولیاء

مصنفہ: شہزادہ داراشکوہ

مشاہیر اولیا اسلام کا سب سے مستند تذکرہ۔ بڑی سائز مجلد،

قیمت چھ روپے بارہ آنے

آئینہ حقیقت نما

مصنفہ: مولانا اکبر شاہ خاں نجیب آبادی

ہندوستان پر مسلم فاتحین کے صحیح اور مستند حالات اور تاریخی معلومات کا حیرت انگیز مرقع۔ بڑی سائز مجلد صفحات ۶۰۸

قیمت بارہ روپے

فقہ الاسلام

مصنفہ: حسن احمد الخطیب

مترجمہ: سید رشید ارشد ایم۔اے،

فقہ اسلامی کی نوعیت وکیفیت اس کا تدریجی ارتقا، ائمہ فقہ کے مجتہدات اور عہد بعہد کے فقہی نمونے اور اسلوب کا عالمانہ و فاضلانہ بیان اسلامی شریعت کے اصولوں کو جدید انداز میں پیش کیا گیا ہے اور موجودہ زمانہ کے تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر یہ کتاب لکھی گئی ہے موجودہ حالات میں اس کتاب کا مطالعہ بہت مفید ہے۔ بڑی سائز صفحات ۵۷۶ مجلد۔

قیمت بارہ روپے

زاد المعاد

مصنفہ: حافظ ابن قیم

چار حصوں میں

سیرت آنحضرت صلعم پر دنیا کی سب سے زیادہ مستند اور عظیم الشان کتاب۔ یہ تاریخ کا وہ مآخذ ہے کہ جس کو نظر انداز کر کے سیرت کے موضوع پر لکھا ہی نہیں جاسکتا۔ قیمت حصہ اول گیارہ روپیہ۔ حصہ دوم۔ نو روپیہ پچھتر پیسہ حصہ سوم بارہ روپیہ۔ حصہ چہارم۔ بارہ روپیہ۔ الگ الگ حصے بھی خریدے جاسکتے ہیں۔

تاریخ الخلفاء

مصنفہ: امام حافظ جلال الدین السیوطی

مترجمہ: مولوی اقبال الدین احمد

بڑی سائز، صفحات ۵۲۰، سفید کاغذ

قیمت بارہ روپے

تاریخ الخلفاء نہ صرف خلفائے راشدین، خلفائے بنو امیہ، خلفائے عباسیہ کے حالات پر مشتمل ہے بلکہ عبیدی خلفائے افریقہ اور فاطمی خلفائے مصر کی مکمل تاریخ بھی اس میں موجود ہے اس کے ساتھ ساتھ ہر زمانے کے اہم حوادث وواقعات اور تمدنی حالات اور مشاہیر کا تفصیلی ذکر ہے۔ اپنے موضوع پر بے مثل اور محققانہ تاریخی شاہکار ہے۔

حضرت عمرو ابن العاص

مصنفہ: محقق محمد فرج مصری مترجمہ۔ محمد احمد پانی پتی

بڑی سائز صفحات ۴۵۰۔ سفید کاغذ مجلد

قیمت دس روپیہ پچھتر پیسہ

آنحضرت صلعم کے صحابی، صفِ اول کے سپہ سالار عظیم دانشور، فاتح مصر، اسلام کی اس انقلابی

شخصیت کے حیرت انگیز مگر بے لاگ حالات و واقعات کا مجموعہ، یہ بے نظیر علمی کارنامہ ہے۔

عہدِ لارڈ ماؤنٹ بیٹن

مصنفہ: کیمبل جانسن (پریس اتاشی)

مترجمہ: یونس احمد ایم، اے

بڑی سائز - مجلد - اعلیٰ سفید کاغذ -

قیمت: بارہ روپیہ

یہ کتاب تقسیم ہند کی تاریخی مگر خونچکاں کہانی، ہندو اور انگریز کی مسلمانوں کے خلاف سیاسی ہنگامہ آرائیوں، کانگریس کی فریب کاریوں، اور قائد اعظم کی سیاسی بصیرت و تدبر کے حیرت انگیز واقعات کا مجموعہ - یہ وہ تقسیم ہند کے تاریخی واقعات ہیں، جس سے آگاہی ہر پاکستانی کے لئے ضروری ہے - کوئی لائبریری اس عہد کی اس خون اور آگ کے سیلاب میں لکھی ہوئی کتاب سے خالی نہیں رہنی چاہئے۔

فتوح البلدان

مصنفہ: علامہ احمد بن یحییٰ بن جابر الشہیر بالبلاذری۔

یہ کتاب اسلامی تاریخ کے قدیم ماخذوں میں ہے - اس کتاب کا مصنف خلیفہ المامون الرشید کے عہد میں پیدا ہوا - اور المعتضد کے عہد میں انتقال ہوا - اس میں اسلامی عہد کی ابتدائی فتوحات، ہجرت، خیبر، فدک، مکہ وغیرہ سے سجستان، کابل اور خراسان تک کی تاریخ مفصل بیان کی گئی ہے - اسلامی تاریخ پر علمی اور تحقیقی کام کرنے والوں کیلئے یہ کتاب معلومات کا خزانہ ہے۔

بڑی سائز - سفید کاغذ مجلد

قیمت پندرہ روپیہ

تاریخ اسلام: مکمل تین حصے -

مصنفہ: مورخ اسلام مولانا اکبر شاہ خان نجیب آبادی

پہلا حصہ: عہد رسالت مآب سے لیکر خلافت راشدہ تک - دوسرا حصہ عہد بنی امیہ سے لیکر خلافت بنی عباس مصر تک - تیسرا حصہ بنو امیہ اندلس سلجوقیہ، عثمانیہ اور مغولان چنگیزی کی تمام مسلمان حکومتوں کے حالات پر مشتمل ہے - صفحات حصہ اول ۵۹۲، حصہ دوم ۶۷۲، حصہ سوم ۶۰۸، مجلد بڑی سائز - قیمت فی حصہ بارہ روپے، مکمل کتاب چھتیس روپے۔

حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ

مصنفہ: ڈاکٹر طٰہٰ حسین

مترجمہ: علامہ عبدالحمید نعمانی

اسلام کی چودہ سو سالہ تاریخ میں اس موضوع سے اہم کوئی موضوع نہیں مل سکتا - یہ ایسے ہولناک انقلاب کی داستان ہے جس نے تاریخ اسلام کا رخ بدل دیا - اس موضوع پر اب تک ہزار ہا کتابیں لکھی جا چکی ہیں - یہ ایک ایسے غیر جانبدار مورخ کے قلم سے ہے جس نے خالص تاریخی واقعات و حقائق کی روشنی میں یہ کتاب لکھی ہے - مصنف نے ایسے مستند ترین واقعات کو تاریخی ترتیب سے پیش کیا ہے جن کو جھٹلایا نہیں جا سکتا - بڑی سائز مجلد،

قیمت بارہ روپے

حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر فاروقؓ

مصنفہ: ڈاکٹر طٰہٰ حسین

مترجمہ: شاہ حسن عطا ایم - اے

پیغمبر اسلام کے اولین دو جانشینوں کا محققانہ اور والہانہ انداز میں تذکرہ، اسلام کی دو عظیم شخصیتوں کے حالات اور ڈاکٹر طٰہٰ حسین کا جادو نگار قلم -

ضخامت ۲۷۱ صفحات بڑی سائز مجلد

قیمت چھ روپے بارہ آنے

صحابیات

مصنفہ: علامہ نیاز فتح پوری

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات، بنات طیبات اور جلیل القدر خواتین اسلام کے حالات زندگی - بڑی سائز مجلد، صفحات ۲۷۲ -

قیمت: چھ روپے

الادب المفرد

یعنی

کتاب زندگی

مصنفہ: حضرت امام بخاری کا اردو ترجمہ

مترجمہ: علامہ عبدالقدوس ہاشمی (ندوی)

اس لادینی اور اخلاقی بے راہ روی کے زمانہ میں اس کتاب کا مطالعہ ذہنی تربیت اور عادات و اخلاق کی اصلاح کا موجب ہوگا - ہر مرد اور عورت کیلئے اس اہم کتاب کا مطالعہ مفید ہے - بڑی سائز مجلد، صفحات ۳۷۲ - قیمت: آٹھ روپے -

سفرنامہ ابن بطوطہ مکمل دو حصے

مشہور و معروف سیاح نے جب رخت سفر باندھا تو اس کی عمر ۲۱ سال کی تھی یہ نوجوان سمندروں کی لہروں سے لڑتا، ہولناک ریگستانوں سے گزرتا جنگلوں بیابانوں اور برفستانوں کو قطع کرتا ہوا دیار حجاز، مصر، بغداد، شام، عراق، ایران، ترکستان، بلخ، بخارا، بدخشاں، افغانستان، آذربائیجان، قسطنطنیہ، ترک وغیرہ کا دورہ کرتا ہوا ہندوستان پہنچا - ہندوستان کے تمام مشہور شہروں کی اس نے سیر کی - ہندوستان میں محمد تغلق کے زمانہ میں آیا - اپنے ۲۵ سالہ سفر کے حالات اتنے دلچسپ پیرایہ میں بیان کئے ہیں کہ ایک صفحہ پڑھنے کے بعد جب تک کتاب ختم نہ کرلیں آپ کو قرار نہیں آئے گا - اس سفرنامہ کو اہم تاریخی دستاویز کا مقام حاصل ہے -

بڑی سائز صفحات ۴۰ ۸۲۴، مجلد

قیمت پندرہ روپیہ

وہ کتابیں جن کے بغیر کوئی لائبریری مکمل نہیں کہلا سکتی

- زادالمعاد۔ مصنفہ حافظ ابن قیم۔ اُردو ترجمہ حصہ اوّل ۱۱/۰
- زادالمعاد۔ حصہ دوم۔ مصنفہ حافظ ابن قیم۔ اُردو ترجمہ ۹/۷۵
- زادالمعاد۔ حصہ سوم۔ مصنفہ حافظ ابن قیم۔ " ۱۲/۰
- زادالمعاد۔ حصہ چہارم۔ مصنفہ حافظ ابن قیم۔ " ۱۲/۰
- تاریخ الخلفا۔ مصنفہ علامہ جلال الدین السیوطی " ۱۲/۰
- فتوح البلدان۔ البلاذری ترجمہ ابوالخیر مودودی " ۱۵/۰
- منتخب اللباب۔ حصہ اوّل۔ مغلیہ دور حکومت۔ مصنفہ خافی خاں ۸/۱۲
- منتخب اللباب۔ حصہ دوم۔ مغلیہ دور حکومت۔ مصنفہ خافی خاں ۸/۰
- منتخب اللباب۔ حصہ سوم۔ مغلیہ دور حکومت۔ مصنفہ خافی خاں ۱۱/۰
- منتخب اللباب۔ حصہ چہارم۔ مغلیہ دور حکومت۔ مصنفہ خافی خاں ۱۲/۰
- انسان کامل۔ عبدالکریم الجیلی۔ اُردو ترجمہ ۱۰/۷۵
- حضرت عمرو ابن العاص۔ ترجمہ محمد احمد پانی پتی ۱۰/۷۵
- شاہجہاں کے ایام اسیری اور عہد اورنگ زیب۔ اُردو ترجمہ سفرنامہ ڈاکٹر برنیئر ۱۲/۰
- تاریخ فیروز شاہی۔ شمس سراج۔ اُردو ترجمہ ۸/۲۵
- مآثر عالمگیری۔ محمد ساقی مستعد خاں " ۹/۷۵
- سفرنامہ ابن بطوطہ۔ دو حصے " ۱۵/۰
- البرامکہ۔ عبدالرزاق کانپوری ۱۲/۰
- عبدالملک طوسی۔ عبدالرزاق کانپوری ۱۲/۰
- تاریخ الاسلام۔ تین حصے۔ مولانا اکبر شاہ خاں نجیب آبادی ۳۶/۰
- آئینہ حقیقت نما۔ مولانا اکبر شاہ خاں نجیب آبادی ۱۲/۰
- تاریخ غرناطہ۔ حصہ اوّل۔ مولوی احمد اللہ ندوی ۱۰/۷۵
- تاریخ غرناطہ۔ حصہ دوم۔ مولوی احمد اللہ ندوی ۱۰/۷۵

- حضرت عثمانؓ و علیؓ۔ ڈاکٹر طٰہٰ حسین۔ اُردو ترجمہ ۱۲/۰
- حضرت ابوبکرؓ اور حضرت فاروق اعظمؓ۔ ڈاکٹر طٰہٰ حسین۔ " ۹/۷۵
- عہد لارڈ ماؤنٹ بیٹن۔ کیمبل جانسن " ۱۲/۰
- فقہ الاسلام۔ حسین احمد الخطیب ترجمہ پروفیسر رشید احمد ارشد " ۱۲/۰
- حضرت امام ابو حنیفہؒ کی سیاسی زندگی۔ مصنفہ مولانا مناظر احسن گیلانی۔ ۱۲/۰
- الادب المفرد۔ کتاب زندگی۔ حضرت امام بخاری۔ اُردو ترجمہ از مولانا عبدالقدوس ہاشمی ۸/۰
- آیات بینات۔ حصہ اوّل و دوم۔ مصنفہ محسن الملک ۱۲/۰
- آیات بینات۔ حصہ سوم و چہارم۔ مصنفہ محسن الملک ۱۲/۰
- سفینۃ الاولیاء۔ مصنفہ داراشکوہ ۹/۷۵
- صحابیات۔ علامہ نیاز فتحپوری ۶/۰
- اسلامی معاشیات۔ مولانا مناظر احسن گیلانی ۱۲/۰
- الدین القیم۔ مولانا مناظر احسن گیلانی ۴/۲۵
- حضرت ابوذر غفاریؓ۔ مولانا مناظر احسن گیلانی ۴/۲۵
- تذکرہ شاہ ولی اللہؒ۔ مولانا مناظر احسن گیلانی ۴/۵۰
- فلسفہ عجم۔ علامہ اقبالؒ۔ اُردو ترجمہ ۴/۰
- مکاتیب امام غزالیؒ۔ ترجمہ ظہوری ۳/۷۵
- داستان کربلا۔ عبدالرحمٰن صدیقی ۳/۷۵
- تاجدار دو عالم۔ عبدالرحمٰن عزام بے ۳/۷۵
- تجدید دین کامل۔ مولانا عبدالباری ندوی ۹/۷۵
- تجدید معاشیات۔ مولانا عبدالباری ندوی ۹/۷۵
- تجدید تصوف و سلوک۔ مولانا عبدالباری ندوی ۸/۲۵
- تجدید تعلیم و تبلیغ۔ مولانا عبدالباری ندوی ۶/۰

نفیس اکیڈمی۔ بلاسس اسٹریٹ۔ کراچی ۱

حیاتِ امام ابنِ قیمؒ

سوانح حیات، تاریخی احوال، افکار اور مجتہدانہ خیالات

آٹھویں صدی کے مشہور عالم، امام ابن تیمیہ کے شاگرد رشید
اور رفیق حافظ ابن قیمؒ الجوزیہ کی سوانح عمری اور فقہ، عقاید اور
تصوف پر اُن کے بیش بہا افکار کا مجموعہ، وہ گراں قدر کتاب جس کی
تصنیف پر جامعۃ القاہرہ مصر نے مصنف کو اسلامیات کی اعلیٰ ترین سند عطا کی!

تصنیف

عبدالعظیم عبدالسلام شرف الدین ایم۔ اے

اُستاد جامعۃ القاہرہ

ترجمہ

حافظ سید رشید احمد ارشد ایم، اے

لیکچرار شعبۂ عربی کراچی یونیورسٹی

نفیس اکیڈیمی

بلاسس اسٹریٹ ——— کراچی ۱

قیمت:- بارہ روپیہ مجلد